CHR. PESCH S. J.

PRAELECTIONES DOGMATICAE

III

PRAELECTIONES DOGMATICAE

✲

AUCTORE

CHRISTIANO PESCH S.J.

TOMUS III

DE DEO CREANTE ET ELEVANTE
DE DEO FINE ULTIMO

FRIBURGI BRISGOVIAE MCMXXV
HERDER & CO., TYPOGRAPHI EDITORES PONTIFICII

DE DEO CREANTE ET ELEVANTE DE DEO FINE ULTIMO

TRACTATUS DOGMATICI

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

AUCTORE

CHRISTIANO PESCH S.J.

EDITIO QUINTA ET SEXTA
AB AUCTORE RECOGNITA

Property of
COSA
Please return to
Graduate Theological
Union Library

FRIBURGI BRISGOVIAE MCMXXV
HERDER & CO., TYPOGRAPHI EDITORES PONTIFICII

BX
1751
P458
1916
v. 3

Imprimi potest

Coloniae, die 12 Aprilis 1925

Bern. Bley S. J.,
Praep. Prov. Germ. Inf.

Imprimatur

Friburgi Brisgoviae, die 23 Septembris 1925

Dr. **Mutz**, Vic. Gen.

Omnia iura reservantur.

Typis Herderianis, Friburgi Brisgoviae.

Printed in Germany

INDEX PARTIUM.

TRACTATUS I.

DE DEO CREANTE ET ELEVANTE.

Pag.

Praenotanda de notione creationis et divisione tractatus 1

SECTIO I.

DE CREATIONE IN GENERE.

Prop. I. Quidquid praeter Deum exsistit, a Deo creatum est . . . 6
Schol. Dogma creationis est simul veritas rationalis 14
Prop. II. Solus Deus creare potest 14
Prop. III. Creator est Deus Trinus actione una communi creationis . . 20
Schol. Creatio est actio Dei formaliter immanens, virtualiter transiens 23
Prop. IV. Deus omnia libere creavit 27
Schol. 1. De ideis divinis 30
Schol. 2. De mundo optimo 32
Prop. V. Finis primarius creationis est bonitas Dei manifestanda et glorificanda 36
Prop. VI. Finis secundarius creationis est bonum creaturarum . . . 39
Prop. VII. Deus mundum creavit non ab aeterno, sed temporalem . . 41
Prop. VIII. Deus res creatas positive et directe conservat 45
Schol. Substantia sola per se est obiectum divinae conservationis . 47
Prop. IX. Deus cum actionibus creaturarum physice et immediate concurrit . 47

SECTIO II.

DE CREATIONE MUNDI MATERIALIS.

Statuuntur principia quaedam ad expositionem primi capitis libri Genesis spectantia 59
Prop. X. Secundum S. Scripturam prius tempore creata est materia informis, postea formatio materiae successive facta est; successio vero formationum, quae in primo capite Genesis proponitur, vario modo explicari potest 62
Prop. XI. Mundus formatus non est per sexies vicenas quaternas horas . 72
Prop. XII. Vocabulo „diei“ in primo capite Genesis licet subicere notionem diuturnae temporis periodi, etsi „dies“ illi non respondent periodis geologicis 75
Schol. De recentiore quadam expositione hexaemeri 78

3062

SECTIO III.

DE CREATIONE HOMINIS.

Pag.

Prop. XIII. Primi parentes immediata Dei operatione conditi sunt . . 80
Prop. XIV. Homo est compositum substantiale ex corpore et anima eaque una et rationali, quae per se essentialiter et immediate corporis forma est 88
Schol. De doctrina Petri Ioannis Olivi 95
Prop. XV. Anima humana est individualis, spiritualis, immortalis . . 100
Prop. XVI. Homo prae creaturis irrationalibus est imago Dei . . . 104
Prop. XVII. Singulae animae humanae a Deo creantur, quando cum corpore coniungendae sunt 107
Prop. XVIII. Totum genus humanum ex Adamo et Eva originem ducit . 112
Schol. De antiquitate generis humani 116

SECTIO IV.

DE ELEVATIONE HOMINIS IN ORDINEM SUPERNATURALEM.

Praenotanda de ordine supernaturali 117

ART. I.

DE IUSTITIA ORIGINALI.

Prop. XIX. Protoparentes gratia sanctificante ornati erant 121
Schol. De supernaturalitate huius doni 126
Prop. XX. Protoparentes in ipsa creatione gratiam sanctificantem acceperunt 127
Schol. De virtutibus infusis primorum parentum 129
Prop. XXI. Primi parentes ante peccatum habuerunt immunitatem a concupiscentia 132
Schol. De supernaturalitate huius doni 135
Prop. XXII. Protoparentes ante peccatum immunes erant a necessitate moriendi 137
Schol. Quomodo immortalitas primis parentibus collata fuerit . . . 141
Prop. XXIII. Protoparentes habuerunt scientiam infusam rerum naturalium 142
Schol. 1. De inerrantia Adami 146
Schol. 2. De origine linguae 147
Prop. XXIV. Primi homines ante peccatum in iis externis condicionibus positi erant, quae vitam eorum reddebant summe felicem . . . 149
Schol. 1. De iustitia originali 152
Schol. 2. De statu naturae purae 156

ART. II.

DE PECCATO ORIGINALI.

Prop. XXV. Protoparentes gravi peccato commisso iustitiam originalem perdiderunt 158
Schol. 1. Num protoparentes in statu iustitiae originalis potuerint venialiter peccare 162
Schol. 2. Protoparentes veniam peccati sui consecuti sunt . . 162
Prop. XXVI. Peccatum Adami in omnes posteros eius transiit . . . 163
Prop. XXVII. Peccatum originale formaliter consistit in habituali aversione a Deo, fine ultimo supernaturali, seu in privatione gratiae sanctificantis, per praevaricationem Adami voluntarie abiectae 172

Pag.
Prop. XXVIII. Reiciuntur falsae sententiae de essentia peccati originalis . 177
Schol. Quomodo concupiscentia se habeat ad peccatum originale . 182
Prop. XXIX. Peccatum originale est voluntarium voluntate Adami, capitis generis humani 184
Schol. De pacto inter Deum et Adamum 188
Prop. XXX. Peccatum originale naturali generatione a patre traducitur in filios, quatenus naturalis generatio, quae ex primitiva Dei institutione debebat esse medium traducendi naturam gratia ornatam, post peccatum Adami iam non valet nisi ad traducendam naturam gratia privatam 189

ART. III.

DE SEQUELIS PECCATI ORIGINALIS.

Prop. XXXI. Per peccatum originale homo secundum animam et corpus in deterius mutatus est, ita tamen, ut naturalia eius integra manserint . 193
Prop. XXXII. Propter solum peccatum originale homo non privatur iis bonis, quae in ordine naturae purae constituunt eius finem ultimum naturalem 197
Schol. 1. De opinione recentis theologi 203
Schol. 2. Peccatum originale non pugnat cum perfectionibus divinis . 204

ART. IV.

DE IMMUNITATE B. V. MARIAE A PECCATO ORIGINALI.

Prop. XXXIII. B. Virgo Maria a primo instanti vitae suae ex singulari privilegio Dei intuitu meritorum Christi redemptoris immunis praeservata est ab originali peccato 205
I. Qui sit sensus huius doctrinae 205
II. Quid de hac doctrina habeatur in S. Scriptura 207
III. Testimonia Patrum de immaculata conceptione 209
IV. Solvuntur difficultates, quae ex doctrina SS. Patrum obiciuntur . 213
V. De festo conceptionis Virginis Mariae 214
VI. Scholasticorum de B. Virginis conceptione disputatio . . . 221
VII. Declarationes auctoritatis ecclesiasticae 240
Schol. De immunitate B. Virginis a concupiscentia 242

SECTIO V.

DE ANGELIS.

ART. I.

DE CREATIONE ET NATURA ANGELORUM.

Prop. XXXIV. Deus praeter hominem creavit alias substantias rationales, quae vocantur angeli 244
Schol. De tempore creationis angelorum 247
Prop. XXXV. Angeli sunt puri spiritus 248
Prop. XXXVI. Angeli in loco sunt non circumscriptive, sed definitive . 254
Prop. XXXVII. Angeli, quamvis cognitione praestent, tamen neque secreta cordis neque libera futura naturaliter cognoscunt 256
Schol. De libertate angelorum 259
Prop. XXXVIII. Angeli inter se colloqui possunt 260
Prop. XXXIX. Exsistit magna angelorum multitudo in diversos ordines distincta 263

ART. II.

DE ELEVATIONE ANGELORUM ET DE PECCATO MALORUM ANGELORUM.

Pag.
Prop. XL. Deus angelos viatores evexit ad ordinem supernaturalem . . 265
Prop. XLI. Multi angeli aeternam beatitudinem adepti sunt; multi vero alii peccato commisso in aeternam damnationem ruerunt 267
Prop. XLII. Angeli boni sunt ministri Dei in negotio salutis hominum . 273
Prop. XLIII. Angeli mali ex permissione Dei variis modis homines infestare possunt 278

TRACTATUS II.

DE DEO FINE ULTIMO.

Praenotanda de notione finis ultimi et de divisione huius tractatus . . 282

SECTIO I.

DE ULTIMO FINE HOMINIS.

ART. I.

DE BEATITUDINE OBIECTIVA.

Prop. XLIV. Beatitudo obiectiva essentialis est solus Deus . . . 285
Schol. 1. Num praeter Deum alia ad beatitudinem requirantur . . 287
Schol. 2. Utrum Deus sit obiectum beatitudinis secundum se totum an secundum speciale attributum 287

ART. II.

DE BEATITUDINE FORMALI.

Prop. XLV. Beatitudo formalis consistit in perfectione hominis accidentali et operativa 288
Prop. XLVI. Ad beatitudinem formalem requiruntur tres actus visionis, amoris, gaudii 290
Prop. XLVII. Essentia beatitudinis formalissime consistit in visione Dei . 294
Schol. 1. Utrum beatitudo pertineat ad intellectum speculativum an practicum 298
Schol. 2. De dotibus animae beatae 298

ART. III.

DE INDEFECTIBILITATE BEATITUDINIS.

Prop. XLVIII. Beati sunt impeccabiles 299
Schol. Num beati necessitentur ad id, quod est perfectius . . . 302
Prop. XLIX. Beatitudo est aeterna 303
Schol. Quomodo aeternitas beatitudinis debeatur meritis . . . 306

ART. IV.

DE BEATITUDINE ACCIDENTALI.

Prop. L. Praeter beatitudinem essentialem est beatitudo accidentalis . . 306
Schol. Differentia beatitudinis accidentalis non constituit inaequalitatem in beatitudine essentiali 308

Pag.

Prop. LI. In intellectu beatorum est multiplex perfectio praeter visionem Dei 308
Prop. LII. In voluntate beatorum praeter essentialem amorem et essentiale gaudium multiplex perfectio inest 312
Prop. LIII. Homines beati habebunt accidentalem beatitudinem ex corpore glorioso 315
Prop. LIV. Beati habebunt accidentalem beatitudinem ex bonis externis . 320
Prop. LV. Quidam beati habent specialem beatitudinem accidentalem, quae aureola vocatur 323
Schol. 1. Gloria accidentalis ex characteribus sacramentalibus . . 325
Schol. 2. Quid sit fructus centesimus, sexagesimus, trigesimus . 325

ART. V.

DE ADEPTIONE BEATITUDINIS.

Prop. LVI. Omnes homines assequi possunt beatitudinem, et alius quidem alio maiorem 325
Schol. 1. Quae sit radix proxima visionis plus minusve perfectae . 329
Schol. 2. Num visio omnium beatorum sit eiusdem speciei . . 330
Prop. LVII. Perfectam beatitudinem homo in hac vita consequi non potest, imperfectam vero potest 330
Schol. Num aliqua beatitudo naturalis et absoluta, licet imperfecta, in hac vita haberi possit 333
Prop. LVIII. Quamvis homo viribus naturalibus non possit beatitudinem consequi, homo adultus, gratia adiutus, per bona opera eam adipisci potest et debet 334

SECTIO II.

DE ACTIBUS HUMANIS IN SE CONSIDERATIS.

Praenotanda 335

ART. I.

DE VOLUNTARIO.

§ 1. DE NATURA ET DIVISIONIBUS VOLUNTARII.

Praenotanda 337
Prop. LIX. Potest esse voluntarium pure negativum 339
Prop. LX. Ut effectus sit voluntarius in causa, requiritur, aut ut causa ex natura rei sit determinata ad illum unum effectum producendum, aut ut adsit obligatio cavendi, ne ex illa causa vel per accidens effectus sequatur 342

§ 2. DE IIS, QUAE INFLUUNT IN VOLUNTARIUM.

Prop. LXI. Ignorantia et inadvertentia possunt causare voluntarium indirectum 344
Schol. Quid S. Augustinus docuerit de peccato ignorantiae . . 348
Prop. LXII. Concupiscentia, metus, violentia possunt influere in voluntarium 349
Schol. Quomodo in S. Scriptura concupiscentia antecedens vocetur peccatum 354

ART. II.

DE LIBERTATE.

Pag.

Prop. LXIII. Homo habet veram libertatem indifferentiae 354
Schol. 1. Gratia non destruit libertatem 358
Schol. 2. Quomodo peccato Adami perierit liberum arbitrium . . 358
Prop. LXIV. Libertas, quam homo habet, non est sola immunitas a coactione, sed etiam immunitas a necessitate 358
Schol. 1. Quomodo inter se habeant voluntarium et liberum . . 360
Schol. 2. Num actus liber et necessarius physice differant . . 360
Prop. LXV. Ad libertatem requiritur indifferentia potentiae omnibus, quae ad agendum necessaria sunt, instructae 361
Schol. Num ex indifferentia iudicii recte inferatur libertas voluntatis . 366

SECTIO III.

DE RELATIONE ACTUUM HUMANORUM AD FINEM ULTIMUM, SEU DE MORALITATE ACTUUM HUMANORUM.

ART. I.

DE ESSENTIA BONITATIS ET MALITIAE MORALIS.

Prop. LXVI. Actus humani, prout ad finem ultimum aut promovendum aut impediendum valent, appellantur moraliter boni aut mali . . . 367
Schol. 1. De actibus moraliter indifferentibus 377
Schol. 2. Quae sit formalis ratio in ipso actu humano, propter quam actus pertineat ad speciem moralitatis 377
Schol. 3. De libertate physica et morali 378
Schol. 4. De analogia entis moralis 379
Prop. LXVII. Bonitas et malitia moralis ita est principaliter in actu interno voluntatis, ut actus externus per se ne augeat quidem bonitatem aut malitiam 380
Schol. Multo minus quam actus externi effectus sunt moraliter boni aut mali, qui ex actu sequuntur 382
Prop. LXVIII. Quamvis actus nequeat esse bonus, nisi sit bonus ex integra causa, potest tamen cum actu bono aliqua malitia coniungi . . 383
Schol. Num unus idemque actus possit esse successive bonus et malus 386

ART. II.

DE FONTIBUS BONITATIS ET MALITIAE MORALIS.

§ 1. DE OBIECTO ACTUUM HUMANORUM.

Prop. LXIX. Actus, qui versatur circa obiectum bonum aut malum, ex hoc obiecto principaliter suam bonitatem aut malitiam derivat . . . 387
Schol. Num idem actus voluntatis multiplicem bonitatem habere possit ex obiecto 389

§ 2. DE CIRCUMSTANTIIS ACTUUM HUMANORUM.

Prop. LXX. In bonitatem et malitiam actus etiam influunt circumstantiae . 390
Schol. Potestne fieri, ut actus vel ex obiecto vel ex circumstantiis infinitam bonitatem obiectivam habeat? 392

§ 3. DE FINE ACTUUM HUMANORUM.

Pag.

Prop. LXXI. Finis operantis influit in bonitatem aut malitiam actuum humanorum 394
Schol. 1. De actibus indifferentibus 398
Schol. 2. De imperfectionibus 403

ART. III.

DE REGULA MORALITATIS ACTUUM HUMANORUM.

Prop. LXXII. Quamvis nonnullae actiones sint moraliter bonae aut malae antecedenter ad voluntatem divinam legiferam, tamen universalis regula moralitatis est voluntas divina 405
Schol. Num voluntas humana, ut sit bona, debeat necessario conformari voluntati divinae 410
Prop. LXXIII. Proxima regula moralitatis est dictamen conscientiae practice certum, licet forte invincibiliter erroneum 411
Schol. Conscientia erronea non potest efficere, ut actus non liber fiat peccaminosus 413
Prop. LXXIV. Opinio practice et solide probabilis sufficit, ut actus iuxta eam honeste poni possit, si certitudo directa haberi nequit . . 414
Schol. 1. De doctrina Dr. Linsenmann circa hanc rem . . . 420
Schol. 2. De scriptorum acatholicorum conviciis contra probabilismum 420
Schol. 3. Quid censendum sit de S. Alphonsi sententia ultimis vitae annis mutata 421

APPENDIX de cosmogonia babylonica 422

INDEX ALPHABETICUS 431

TRACTATUS I.

DE DEO CREANTE ET ELEVANTE.

PRAENOTANDA DE NOTIONE CREATIONIS ET DE DIVISIONE TRACTATUS.

1. Post tractatum de Deo ipso *inquirendum est in relationes creaturarum ad Deum.* Duplex autem potissimum est relatio omnium creaturarum ad Deum, cum Deus sit earum prima causa efficiens et earum ultima causa finalis. Unde potest tota haec pars theologiae dividi in tractatum de egressu creaturarum a Deo et in tractatum de regressu creaturarum ad Deum. Egressus creaturarum a Deo fit per creationem.

2. *Vocabulum creandi* apud scriptores tum profanos tum sacros varias habet significationes et idem fere est atque producere, efficere, gignere. eligere: ut arbor creat folia, artifex creat statuam, parentes creant filios, electores creant consulem. Similiter correspondentia verba graeca κτίζειν, ποιεῖν et verbum germanicum *schaffen* varias significationes admittunt. Nihilominus generalior hic sensus decursu temporis restrictus est, et vocabulum creandi factum est terminus technicus ad significandam eam speciem productionis, quae omnium est nobilissima, i. e. productionem ex nihilo.

3. Hoc sensu accepta *notio creationis est notio catholica,* ab ecclesia recepta et fidelibus omnibus proposita; neque enim quomodocumque ecclesia docet creationem, sed diserte docet creationem ex nihilo. Ita saepissime SS. Patres: „Deus rectissime creditur omnia de nihilo fecisse" (*S. August.,* De Gen. contra Manich. l. 1, c. 6; *M* 34, 178). „Facere ex eo, quod non erat, ad hoc, ut sint omnia" (*S. Irenaeus,* Adv. haer. l. 2, c. 2, n. 4; *M* 7, 714). Ποίησις ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι (*Hermae* Pastor, Mandat. 1, n. 1). Ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραγωγή (*S. Ioan. Damasc.,* De fide l. 2, c. 2; *M* 94, 864). Multa alia in eundem sensum vide apud *Palmieri* (De Deo creante 14), *Schrader* (De Deo creante 19 sqq.), *Stentrup* (De Deo uno 521 sqq.).

Saepe ecclesia sollemniter hunc definivit conceptum: Deus „de nihilo condidit creaturam". Ita *conc. lateran. IV* (*Denz.*[1] n. 428). Similiter *conc. flor.* (*Denz.* n. 706), *conc. vatic.* (*Denz.* n. 1783). Itaque constat, quo sensu intellegendum sit, quod ecclesia docet Deum omnia creasse.

4. *Hunc conceptum theologi magis expoliverunt et variis definitionibus illustrarunt*, comparando creationem cum aliis effectionibus.

Omnis effectio duplicem terminum indicat: unum a quo, alterum ad quem. Terminus a quo intellegitur, quod ex parte causae materialis praesupponitur effectioni; terminus vero ad quem est illa ipsa formalis ratio, quae effectione producitur. Ita ex rudi marmore ut termino a quo artifex producit statuam ut terminum ad quem. In omni igitur effectione producitur aliquid, quod antea actu non aderat; nam si iam exstitisset, producendum non fuisset. Unde omnis effectio est productio rei ex nihilo sui. Ut igitur creatio ab omni alia effectione distinguatur, dicunt creationem non solum esse productionem rei ex nihilo sui, sed etiam ex nihilo subiecti (οὐκ ἐκ προκειμένης ὕλης), quia scl. creatio nullam causam materialem praesupponit.

5. Unde communissima definitio creationis: *Creatio est productio rei ex nihilo sui et subiecti, seu ex nihilo eorum, quae ad rei constitutionem spectant.* Particula „ex" significat tum ordinem successionis, quatenus nihilum saltem natura prius est re creata, tum ordinem ad causam materialem, qui ordo illo termino „ex nihilo" omnino adesse negatur *S. Thomas* 1, q. 45, a. 1 ad 3). Hac igitur definitione illud „ex nihilo" magis explicatur. Vis definitionis eadem manet, si dicas creationem esse productionem simpliciter ex nihilo. Dicentes „ex nihilo" non dicimus nihilum fuisse materiam, ex qua Deus fecerit omnia, neque negamus adesse causam sufficientem rerum creatarum, sed dicimus causam efficientem infinitam esse tantae perfectionis, ut ad producendum aliquid non indigeat praeiacente materia, sed esse plane sufficientem ad efficiendum omne id, quod ex conceptu non repugnat, non solum ad inducendam formam in materiam, sed ad ipsam quoque materiam producendam. Hoc non solum non repugnat, sed, supposita causa efficiente infinitae virtutis, ex ipso conceptu talis causae fluit. Mireris sane esse quosdam philosophos recentes, qui studeant conceptum creationis risui vertere, quasi aut nihilum ut causa materialis consideretur, aut principium causae sufficientis in creatione negetur.

6. Porro cum aliae effectiones inducant formam vel accidentalem vel substantialem, creatio, ut distinguatur ab accidentali immutatione, imprimis dicenda est esse productio secundum substantiam; ut autem

[1] *Denzinger-Bannwart,* Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum.

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

distinguatur a generatione, quae est productio partis tantum substantialis, dicenda est esse productio secundum totam substantiam. Unde *S. Thomas* ait: *„Creatio est productio alicuius rei secundum suam totam substantiam,* nullo praesupposito" (1, q. 65, a. 3), ubi illud „nullo praesupposito" solum maioris explicationis gratia additur, cum in prioribus iam contineatur.

7. Unde apparet *creari proprium esse substantiarum, et quidem substantiarum completarum seu subsistentium,* quia accidens semper praesupponit subiectum, cui inhaereat, et pars ut pars praesupponit totum. Cum igitur creatio nihil praesupponat, recte dicitur creari esse subsistentium (*S. Thomas* 1, q. 45, a. 4). *Alia autem omnia dicuntur concreari,* non hoc tantum sensu, quod simul creantur, sed hoc sensu, quod supponunt subiectum, cui insunt. Quia enim ea, quae non sunt subsistentia, non tam sunt id, quod est, quam id, quo aliud est aliquid (ut albedo est id, quo paries est albus), ideo recte dicuntur non creari, sed concreari cum subiecto suo.

In composito, cuius forma non producitur ex materia, sed est ens, ad quod intrinsecus constituendum materia nullo modo concurrit, etiam pars formalis recte dicitur creari. Talis forma est anima humana. Haec igitur creatur; homo vero nunc non creatur, sed gignitur, quia ex materia praeexsistente fit.

Porro si sunt *accidentia absoluta,* quorum interna realitas realiter distinguitur a substantia, cui inhaerent, haberetur verac reatio, si Deus talia accidentia produceret sine subiecto; tunc enim haec accidentia essent quodammodo substantiata. Ceterum haec quaestio proprie huc non pertinet, quia hic agimus de actione Dei, qua ordo naturalis constituitur, non de actione, quae est ordinis supernaturalis.

8. Quidam theologi censebant *dona supernaturalia* produci creatione proprie dicta, quia a solo Deo producuntur sine concursu potentiae naturalis subiecti (cf. *Vazquez,* In 1, disp. 174, c. 1). *Sed rectius dicuntur haec dona non proprie creari,* quia producuntur dependenter a subiecto secundum eius potentiam oboedientialem; neque haec productio efficit, ut aliquid simpliciter sit, sed ut aliquid fiat tale; illud autem, quod fit tale, necessario praesupponitur. Dona supernaturalia dicuntur creari dupliciter: physice sensu latiore, quatenus omnia praeter Deum dicuntur creata; moraliter vero, quatenus nullum meritum praesupponunt, sed sola benignitate Dei primum conferuntur (cf. Gal. 6, 15; Eph. 2, 10; *S. Thomas* 1, 2, q. 110, a. 2 ad 3).

9. Quia igitur creatio absolute nihil praesupponit eorum, quae rem intrinsecus constituunt, recte quoque creatio definitur *rei ex non esse ad esse adductio* (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραγωγή). „Esse" hic intellegitur prima actualitas illius entis, quod producitur; „non esse"

dicit hoc ens antea neque actu adfuisse neque in potentia subiecti, quia, quod est in potentia subiecti, non est simpliciter μὴ ὄν. Unde etiam dici potest creatio esse *productio entis, in quantum est ens* (*S. Thomas* 1, q. 44, a. 2; q. 45, a. 4 ad 1), i. e. non in quantum est hoc ens vel tale ens, sed simpliciter secundum conceptum entis, quia ratio entis ut talis est id, quod nihilo directe opponitur. Artifex, qui facit statuam, non creat, quia non producit rationem entis, cum statua iam antea esset aliquid. Sed illa effectio, ante quam res plane nihil erat, et per quam primo accidit, ut omnino sit, haec est creatio. Haec effectio specifice distinguitur ab omni alia effectione et ideo specifico nomine appellatur.

10. Ex his apparet *creationem non esse mutationem proprie dictam*, quia mutatio proprie dicta in eo est, quod aliquid se habet aliter nunc et prius. Sed res, quae creatur, non potuit ante creationem aliter se habere, quia omnino non erat. A nobis tamen creatio concipitur ad modum alicuius mutationis (*S. Thomas* 1, q. 45, a. 2 ad 2). Mutatio omnis est actus entis in potentia ut in potentia, unde habetur in omni mutatione aliqua successio. Ubi autem non habetur ullum ens in potentia, ibi non potest esse successio inter potentiam et actum, sed productio necessario fit in instanti, ut simul sit fieri et factum esse (*S. Thomas* l. c. ad 3). Neque enim putandum est nihilum converti in ens, quod est absurdum; neque ens possibile converti in ens actuale, nam status possibilis et idealis idem manet atque antea, cum necessario fundetur in ipsa essentia divina, sed pura possibilitas, quae dicit negationem exsistentiae, desinit, et incipit esse possibilitas actuata. Itaque res fit actualis ex possibili, non ut ex materia subiecta, sed secundum ordinem successionis tantum, quia prius res fuit pure possibilis, postea vero est actualis.

Haec ad efformandum conceptum creationis sufficiant; nam ulterior explicatio ex iis, quae postea dicenda erunt, per se acquiretur. Neque de obiectiva realitate conceptus hic disputamus; nam cum positive demonstratum fuerit creationem admittendam esse, constabit conceptum hunc non esse figmentum subiectivum; difficultates vero ex iis, quae in philosophia tradita sunt, solvi possunt.

11. *Creatio passiva est ipse terminus productus secundum realem dependentiam a principio creante.* In omni productione, quae fit per mutationem, distinguitur productio in fieri et in facto esse. Et productio quidem in facto esse nihil aliud est nisi ipsa res producta cum relatione ad principium suum. Productio autem in fieri est medium quoddam inter movens et motum, scl. est forma, prout ab agente in subiecto efficitur, et consequenter est relatio in agente ad subiectum motus. Cum autem Deus sine motu creet, creatio non est relatio in Deo nisi secundum nostrum modum concipiendi, sed est relatio realis

(transcendentalis) in creatura ad Deum ut principium suum. Quamvis autem haec relatio semper eadem maneat in creatura, nihilominus haec non dicitur semper creari, quia „creatio importat habitudinem creaturae ad creatorem cum quadam novitate seu inceptione“ (*S. Thomas* 1, q. 45, a. 3).

12. *Divisio tractatus* huius ex natura rei erit haec, ut prius agamus de creatione generatim, dein de singulis ordinibus rerum creatarum: de opificio mundi, de hominibus, de angelis. Cum tractatu de creatione coniungetur tractatus de elevatione supernaturali hominum et angelorum. Tractatui vero de elevatione hominum adnectemus statim tractatum de amissione huius elevationis seu de peccato originali.

SECTIO I.

DE CREATIONE IN GENERE.

Prop. I. Quidquid praeter Deum exsistit, a Deo creatum est. De fide (Sum. 1, q. 44, a. 1; q. 45, a. 2)[1].

13. ***Nota.*** Hac thesi, quae est una ex fundamentalibus doctrinis fidei catholicae, reicitur error materialistarum, qui e materia ab aeterno exsistente omnia innata vi evoluta esse volunt; reicitur error pantheistarum, qui ipsam rerum universitatem Deum esse dicunt et singulas res nihil esse nisi emanationes quasdam divinae substantiae; reicitur error dualistarum, qui duo aeterna principia admittunt: Deum et materiam, vel Deum ut summum principium bonum et aliud supremum principium malum, quod sit causa mundi materialis. Varia haec systemata supponuntur ex philosophia nota.

His erroribus opponuntur fontes theologici inde a primo versiculo libri Genesis usque ad decreta concilii vaticani, quorum testimonia tot sunt, ut omnia afferre non possimus, sed simul tam perspicua, ut pauca sufficiant ad rem omnino evincendam.

14. ***Arg. 1.*** **Ex S. Scriptura.**

Gen. 1, 1: „In principio Deus creavit caelum et terram." Ei, qui haec verba et sequentia sine praeiudicio legit, non potest in mentem venire dubitatio, quin sacer scriptor voluerit docere Deum totum mundum aspectabilem e nihilo produxisse. Narratur enim, quomodo Deus prius produxerit massam informem, dein ex ea terram, solem, lunam, sidera, cetera omnia efformaverit et de omnibus ut supremus dominus disposuerit. Sed singula paulo accuratius inspiciamus.

רֵאשִׁית idem est atque principium, id quod est ante alia in eo ordine, cuius dicitur principium (principium mensis, diei), et post quod alia sequuntur. Hoc igitur loco בְּרֵאשִׁית, „in principio", quia absolute ponitur (cf. Is. 46, 10), significat absolutam incohationem, ante quam non erat quicquam earum rerum, quarum primus ortus in sequentibus narratur. Itaque sensus est: Initium huius mundi eo factum est, quod Deus creavit caelum et terram[2].

---

[1] Quantum fieri potest, ad singulas propositiones annotantur articuli Summae theologicae vel Supplementi, in quibus S. Thomas eandem rem tractat vel tangit.

[2] SS. Patres quidem nonnulli „in principio" interpretantur „in Filio", quia in principio erat Filius et per Filium omnia facta sunt (Io. 1, 3). Verum haec expositio

בָּרָא est vocabulum prorsus sollemne, neque umquam in forma Kal et Niphal de operatione humana adhibetur, sed 47 locis, ubi occurrit, semper significat opus divinum (cf. Gen. 2, 4; Ps. 148, 5; Is. 40, 26; Mal. 2, 10 etc.). Quod in forma Piel significat *excidere, efformare* (Ios. 17, 15 18), non ostendit eam significationem esse primariam, cum saepe in Piel primaria significatio modificetur. Neque umquam *bara* additum habet accusativum materiae, ex qua res fiat. Est igitur terminus proprius ad significandam operationem divinam a materia prorsus independentem, ideoque vertendum est: „creavit" (*Palmieri,* De Deo creante 33 sqq.). Occurrit quidem vocabulum *bara* nonnullis locis, ubi non directe significat productionem ex nihilo: „creans ventum" (Amos 4, 13). „Ego creavi fabrum et interfectorem" (Is. 54, 16). „Ego Dominus et non alter, formans lucem et creans tenebras, faciens pacem et creans malum" (Is. 45, 6 7). Sed his locis *bara* significat absolutum et supremum Dei dominium, qui, cum res omnes de nihilo produxerit, de omnibus pro suo arbitrio disponit. Sufficit contextum videre, ut statim appareat omnibus his locis supremam Dei potestatem, quae ex creatione effluit, praedicari ideoque creationem supponi. Itaque potest *bara* de Deo dici, etiamsi agitur de creatione secunda, quia Deus et materiam ex nihilo produxit et ex materia creata res formavit. Ita: „creavit Deus cete grandia" (Gen. 1, 21). Hoc non est peculiare linguae hebraicae; nam nos quoque, latine vel germanice vel alia lingua loquentes, dicimus Deum creasse montes et arbores et animalia et omnia, quo loquendi modo significamus omnium rerum materiam cum suis viribus a Deo ex nihilo creatam esse, quamvis bene noverimus non singulas res immediate a Deo creari (cf. *Hummelauer,* Comment. in Gen. 86 sqq.).

אֵת הַשָּׁמַיִם וְאֵת הָאָרֶץ significat universitatem rerum praeter Deum. Alii putant his verbis compendiario modo eadem dici, quae in sequentibus scriptor longius exsequitur (*Petav.,* De mundi opif. l. 1, c. 2, n. 10): alii censent materiam informem denotari, cuius formatio dein describatur. Haec altera sententia praeferenda videtur, quia scriptor statim pergit: „Terra autem erat informis et vacua", et postea docet formatum caelum et formatam terram apparuisse. Ita sentit *S. Augustinus:* „Informis illa materia, quam de nihilo Deus fecit, appellata est primo caelum et terra, non quia iam hoc erat, sed quia hoc esse poterat; nam et caelum scribitur postea factum" (De Gen. contra manich. l. 1, c. 7, n. 11; *M* 34, 178). Eadem est sententia *S. Thomae* (1, q. 66, a. 1. Cf. *Palmieri* l. c. 26).

Ergo Gen. 1 docetur Deum initium omnium rerum constituisse creando (2, 3: לַעֲשׂוֹת בָּרָא) *materiam et eam formando.* „Igitur perfecti sunt caeli et terra et omnis ornatus eorum. Istae sunt generationes caeli

---

non potest censeri litteralis, quia contextus nihil tale indicat (cf. *Palmieri,* De Deo creante 41), quare eam non respicimus.

et terrae, quando creata sunt in die, quo fecit Dominus Deus caelum et terram" (Gen. 2, 1 4). „Sex enim diebus fecit Deus caelum et terram et mare et omnia, quae in iis sunt" (Ex. 20, 11. Cf. Ps. 145, 6; Act. 4, 24; 14, 14). Cf. *V. Zapletal,* Der Schöpfungsbericht in der Genesis, Freiburg 1902.

15. Cum haec doctrina statim ab initio tam clare proposita sit, mirum non est *eam firmiter inhaesisse mentibus iudaeorum.* „Ipse dixit et facta sunt, ipse mandavit et creata sunt" (Ps. 32, 9). „Qui fecit caelum et terram, mare et omnia, quae in iis sunt" (Ps. 145, 6). „Confitemini Deo deorum . . . confitemini Domino dominorum . . . qui facit mirabilia magna solus . . . qui fecit caelos in intellectu . . . qui firmavit terram super aquas . . . qui fecit luminaria magna . . . solem in potestatem diei . . . lunam et stellas in potestatem noctis" (Ps. 135, 2 sqq.). Maxime Ps. 103 laudatur Deus creator: „Confessionem et decorem induisti, amictus lumine sicut vestimento, extendens caelum sicut pellem, qui tegis aquis superiora eius . . . qui fundasti terram super stabilitatem suam. . . ." „Creavit, ut essent omnia" (Sap. 1, 14). „Qui vivit in aeternum, creavit omnia simul (κοινῇ = pariter)" (Eccli. 18, 1). „Levate in excelsum oculos vestros, et videte, quis creavit haec, qui educit in numero militiam eorum et omnes ex nomine vocat; prae multitudine fortitudinis et roboris virtutisque eius, neque unum reliquum fuit" (Is. 40, 26). „Ego sum Dominus, faciens omnia, extendens caelos solus, stabiliens terram, et nullus mecum" (Is. 44, 24). Quare Deus interrogat Iob: „Ubi eras, quando ponebam fundamenta terrae? . . . Quis posuit mensuram eius . . . vel quis tetendit super eam lineam? Super quo bases illius solidatae sunt? Aut quis demisit lapidem angularem eius, cum me laudarent simul astra matutina et iubilarent omnes filii Dei? . . ." (Iob 38, 4 sqq.). *Mardochaeus* orat: „Domine, Domine, rex omnipotens . . . tu fecisti caelum et terram, et quidquid caeli ambitū continetur. Dominus omnium es, nec est qui resistat maiestati tuae" (Esth. 13, 9 sqq.). *Mater Machabaeorum* filium suum alloquitur: „Peto, nate, ut aspicias ad caelum et terram et ad omnia, quae in iis sunt, et intellegas, quia ex nihilo fecit illa Deus" (2 Mach. 7, 28). Semper hanc fidem inter iudaeos viguisse constat (cf. *Flav. Ios.,* Archaeol. Prooem. et l. 1, c. 1: *Philo,* De mundi opif.; *Raymund. Martin.,* Pugio fidei 46 sq.).

Porro omnes scriptores ecclesiastici tam in ecclesia occidentali quam in orientali semper Gen. 1, 1 de vera creatione intellexerunt (cf. *Schrader,* De Deo creante 116 sqq.). Ergo omnes rationes internae et externae ostendunt primo capite libri Genesis veram mundi creationem doceri.

Scrupulum fortasse inicere potest illa expositio, secundum quam initium Genesis ita construitur: „In principio, quando creavit Deus caelum et terram, terra autem erat inanis et vacua, et (quando)

tenebrae erant super faciem abyssi, et (quando) Spiritus Dei ferebatur super aquas, (tunc) dixit Deus: Fiat lux." Hac enim interpretatione admissa non iam videtur sermo esse de prima creatione, sed de secunda tantum, cum primum, quod sic Deus dicitur fecisse, sit lux. Quid ad hoc dicendum?

a) Haec expositio est inventum exegeticum rabbi *Salomonis Iischaki* († 1105, qui etiam appellatur *Iarchi* vel *Rashi*). Post eum paucissimi eandem vel similem sententiam secuti sunt. Sed ante eum nulli hominum tale quid in mentem venit. Septuaginta enim et omnes alii interpretes absolute vertunt: „In principio creavit Deus caelum et terram." Omnes quoque veteres exegetae tam iudaei quam christiani eodem modo interpretantur, posteriores vix non omnes usque ad nostram aetatem. Ergo illa opinio contra se habet auctoritatem.

b) Illa expositio destruit constructionem grammaticam valde simplicem (paratacticam) totius capitis, quae usque ad finem continuatur per „et . . . et . . . et". Unde illa expositio, etsi in se est possibilis, tamen ab indole huius primi capitis omnino abhorret. Quae est differentia a 2, 4, ubi constructio relativa est necessaria. Neque ullam solidam rationem pro intricata illa expositione habent. Dicunt quidam, si prima sententia Genesis absolute sumeretur, scribendum fuisse *bareshith*, non *bereshith*. At hoc verum non est; nam Deut. 11, 12 et Is. 46, 10 scribitur similiter *mereshith* „ab initio" sine articulo; neque omnino solet verbum *reshith* in sensu initii construi cum articulo, non magis quam graece dici solet ἐν τῇ ἀρχῇ, sed potius ἐν ἀρχῇ.

Ergo illud artificium exegeticum reiciendum est, quamquam rabbi Iarchi illud non excogitavit ad negandam creationem ex nihilo. Veteres enim iudaeos credidisse creationem, idque etiam ob Gen. 1, indubium est. Ita e. g. inter „articulos fidei", a *Maimonide* († 1204) conscriptos et a maxima parte iudaeorum receptos, primus est: „Firmiter credo creatorem — cuius nomen sit benedictum — esse et creatorem et gubernatorem omnium rerum creatarum, ipsumque fecisse, facere, facturum esse omnia naturae opera" (The Jewish Encyclopedia II 151; IV 336). Temporibus medii aevi unus alterve philosophus iudaeus coepit dubitare de hac re, ut saeculo XIV *Gersonides;* sed nostra aetate multi iudaei rationalistae ab hac fide recesserunt.

16. Alterum argumentum scripturisticum ex nominibus Dei.

Nomen Dei maxime proprium et incommunicabile est יהוה (Ex. 3, 14 sq. Is. 42, 8). Hoc nomen, cuius explicatio pertinet ad tract. de Deo Uno (II, n. 109 sqq.), significat ipsum esse, actum purum, perfectam aseitatem. Haec autem plenitudo entis Deo convenire non posset, si praeter ipsum esset aliud ens ab ipso independens. Ergo omne ens ab eo derivatur, non utique per emanationem, quae actui puro repugnat, sed per creationem.

Ideo omnes res, in quantum opponuntur Deo, sunt quodammodo nihilum, cum omnem entitatem suam a Deo habeant. „Quoniam tamquam momentum staterae, sic est ante te orbis terrarum, et tamquam gutta roris antelucani, quae descendit in terram“ (Sap. 11, 23). „Omnes gentes, quasi non sint, sic sunt coram eo, et quasi nihilum et inane reputatae sunt ei“ (Is. 40, 17).

Praeterea Deus saepe vocatur שַׁדַּי, quod secundum antiquiorem et communiorem opinionem significat absolutam eius sufficientiam (Gen. 17, 1) et vertitur a LXX et in Vulg. παντοκράτωρ, omnipotens. Atqui, qui est sibi plene sufficiens et omnipotens in operationibus suis, non potest pendere a materia praerequisita.

Dicitur Deus אֲדֹנֵי הָאֲדֹנִים, ὁ κύριος τῶν κυρίων (Deut. 10, 17. Ps. 135, 3. Esth. 13, 9 sq.), et adscribitur ei absolutum dominium totius mundi, quia scil. fecit τὰ πάντα (Ps. 145, 6). Ideo omnia serviunt ei (Ps. 118, 91. Sap. 12, 18). „Adonai Domine, magnus es tu et praeclarus in virtute tua, et quem superare nemo potest. Tibi serviat omnis creatura, quia dixisti, et facta sunt; misisti Spiritum tuum, et creata sunt, et non est, qui resistat voci tuae“ (Iudith 16, 16 17). „Meus est orbis terrarum et plenitudo eius“ (Ps. 49, 12; cf. 148, 5). Atqui, si Deo convenit tam absolutum dominium, et quidem ideo, quia omnia fecit, omnia ab eo creata sunt.

In vetere igitur testamento doctrina creationis statim ab initio ac deinde saepissime proponitur. In *novo autem testamento* potius ut omnibus nota et ab omnibus admissa supponitur. Totus enim finis novi testamenti est nuntius messianicus. Nihilominus exaggerata et manca est quorundam assertio, videlicet vetus testamentum esse cultum creatoris (Schöpferreligion), novum autem testamentum esse cultum redemptoris (Erlöserreligion). Quantum locum occupet in vetere lege doctrina messianica, alibi vidimus (I, n. 212 sqq.). In nova vero lege doctrina de Deo creante clare continetur. Id valet non solum de symbolis et aliis fidei professionibus, sed etiam de libris sacris. Ita S. Ioannes statim ab initio evangelii sui praedicat: „Omnia per ipsum facta sunt“ (Io. 1, 3). S. Paulus monet gentiles, ut convertantur „ad Deum vivum, qui fecit caelum et terram et mare et omnia, quae in iis sunt“ (Act. 14, 14). „Hoc annuntio vobis: Deus, qui fecit mundum et omnia, quae in eo sunt, hic caeli et terrae cum sit Dominus . . .“ (Act. 17, 23 sqq.). „Invisibilia enim ipsius [Dei] a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque eius virtus et divinitas“ (Rom. 1, 20). „Quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia; ipsi gloria in saecula“ (Rom. 11, 36). „Nobis unus est Deus, ex quo omnia, et nos in illum“ (1 Cor. 8, 6). Deus est, „qui omnia creavit“ (Eph. 3, 9. Cf. Col. 1, 15 sq.; Hebr. 1, 10). Beati in caelo Deo acclamant: „Tu creasti omnia, et propter voluntatem tuam erant et creata sunt“ (Apoc. 4, 11; cf. 10, 6; 14, 7). Christus ipse loquitur de tempore ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως, ἣν ἔκτισεν ὁ θεός (Marc. 13, 19)

et alloquitur Patrem: „Dilexisti me ante constitutionem mundi“ (Io. 17, 24). Ergo etiam in novo testamento Deus ut creator colitur, sicut in vetere testamento ut futurus redemptor.

17. Difficultas quaedam contra dogma creationis ex nihilo videtur oriri ex iis, quae dicit Sapiens: Deum omnia ἐξ ἀμόρφου ὕλης fecisse (Sap. 11, 18), et ex verbis apostoli: aptata esse saecula verbo Dei, ut ex invisibilibus visibilia fierent (Hebr. 11, 3). Sed quia revera Deus prius creavit materiam informem, et dein ex materia informi mundum visibilem, de hac secunda creatione hi duo textus apte explicantur (cf. *Migne,* P. G. 6, 35 sqq.). Apud apostolum τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὰ βλεπόμενα γεγονέναι potest intellegi de creatione ex nihilo, ut sensus sit: Fide intellegimus ex nihilo omnia facta esse. Creatio est opus Dei καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα (Rom. 4, 17). *S. Thomas* invisibilia intellegit mundum idealem (1, q. 65, a. 4 ad 1. Cf. *Palmieri,* De Deo creante 39 sq. et 42 sq.).

18. *Arg. 2.* **Ex SS. Patribus.**

SS. Patres imprimis defendebant creationem mundi contra philosophos gentiles, qui negabant ex nihilo quicquam fieri posse, quique ob hanc rationem, quamvis concederent Deum mundum fecisse, tamen volebant mundum factum esse ex materia aeterna.

S. Iustinus M. (?) vituperat Platonem, quod Deum dixerit δημιουργόν, non ποιητήν simpliciter, „cum inter utrumque plurimum sit, ipsius Platonis iudicio, discriminis. Creator enim, nulla alia re indigens, sua virtute et potestate id, quod fit, efficit; opifex vero, accepta ex materia condendi facultate, opus suum constituit“ (Cohort. ad gent. n. 22; *M* 6, 282). *S. Theophilus Antioch.:* „Plato et qui eum sequuntur, Deum quidem fatentur ingenitum et patrem et creatorem omnium esse; sed deinde statuunt duo esse ingenita: Deum et materiam, eamque Deo coaevam esse dicunt. Quodsi Deus ingenitus et materia ingenita, non iam Deus creator est omnium secundum platonicos, nec Dei constabit monarchia, quantum in ipsis est.... Quid autem magni esset, si Deus ex materia subiecta mundum faceret? Opifex enim apud nos, cum materiam ab aliquo acceperit, effingit; Dei autem potentia in eo spectatur, ut ex nihilo faciat, quaecumque voluerit“ (Ad Autolyc. l. 2, n. 4; *M* 6, 1051; cf. l. 1, n. 4; *M* 6, 1030). *S. Ioan. Chrysostomus:* „Dicere enim ea, quae sunt, ex subiecta materia esse facta, et non confiteri omnium opificem ea ex nihilo fecisse, insipientiae extremae signum fuerit“ (In Gen. hom. 2, n. 2; *M* 53, 28). *S. Athanasius:* „Alii, inter quos est magnus apud gentiles Plato, ex praeexsistente ingenitaque materia fecisse Deum universa arbitrantur. Atqui non sentiunt, qui ista loquuntur, se Deo imbecillitatem tribuere. Nam si materiae auctor non est, sed ea subministrante res creandas producit, imbecillus reperitur, cum citra materiam nihil eorum, quae

fieri debent, valeat condere" (Sermo de incarnatione Verbi Dei n. 2; *M* 25, 99). *S. Ambrosius:* „Nam si increata materia, videtur ergo Deo potestas creandae materiae defuisse. . . . Plus ergo invenit operator omnium, quam contulit. Invenit materiam, ex qua posset operari; contulit figuram, quae decorem inventis rebus afferret" (Hexaem. l. 2, c. 1; *M* 15, 145).

19. *Similiter pugnant SS. Patres contra haereticos,* qui vel ab inferioribus agentibus materiam profluxisse censebant, ut gnostici; vel praeter Deum bonum et Patrem Christi statuebant alium deum veteris testamenti, qui ex ingenita materia mundum eumque malum formasset, ut marcionitae; vel admittebant duo principia aequaliter ingenita: bonum Deum et principium malum, quod vocabant materiam, tenebras, satanam, ut manichaei. Omnes hi haeretici censebant materiam aeternam esse admittendam, ut explicaretur origo mali in mundo.

Hunc errorem *Tertullianus* integro libro Contra Hermogenem refutavit. Statuit autem hoc principium: Qui negat materiam a Deo creatam, negat Deum omnipotentem: „Iam non omnipotens, si non et hoc potens ex nihilo omnia proferre" (Contra Hermog. c. 8; *M* 2, 204). Similiter *S. Augustinus:* „Conati sunt quidam persuadere Deum Patrem non esse omnipotentem, non quia hoc dicere ausi sunt, sed in suis traditionibus hoc sentire et credere convincuntur. Cum enim dicunt esse naturam, quam Deus omnipotens non creaverit, de qua tamen istum mundum fabricaverit, quem pulchre ordinatum esse concedunt, ita omnipotentem Deum negant, ut non eum credant mundum potuisse facere, nisi ad eum fabricandum alia natura, quae iam fuerat, et quam ipse non fecerat, uteretur" (De fide et symb. c. 2; *M* 40, 182). *S. Iustinus:* „Marcionem ponticum pravi daemones immiserunt, qui creatorem caelestium ac terrestrium omnium Deum . . . etiamnum negare docet, alium autem quendam praeter creatorem universorum Deum praedicat" (Apol. 1, n. 58; *M* 6, 415). Cf. *Iren.,* Adv. haer. l. 2, c. 9 10; *M* 7, 733 734; *Basil.,* Hexaem. hom. 1 2; *M* 29, 3 27; *conc. bracarense* (561) contra priscillianistas; *Denz.* n. 237 sqq.; alia apud *Denz.* n. 21 29.

20. *Contra arianos* quoque pugnantes SS. Patres dogma creationis ex nihilo docent. Ariani enim dicebant Filium factum esse ex non-ente, et prius non fuisse quam fuisse. Contra quos arguit *S. Athanasius,* hoc „rerum creatarum et factarum proprium esse dici ex nihilo esse et non fuisse, antequam gignerentur". „Quomodo vero [Filius] Verbum et Sapientia possit esse, si eius naturae non sit foetus proprius, sed ex nihilo quoque factus ipse sit? Dein qui fit, ut, cum omnia ex nihilo producta sint et creata, Filiusque, ut volunt, una sit e rebus creatis et quae aliquando non fuerunt, solus tamen iste Patrem revelet, nullusque alius praeter illum Patrem cognoscat?" (Contra arian.

orat. 2, n. 1 22; *M* 26, 147 191). Arianorum doctrinam *concilium nicaenum* damnavit (*Denz.* n. 54).

21. Tandem notandum est *SS. Patres diserte docere: fide divina credendum esse omnia a Deo creata esse ex nihilo.* Ita Pastor *Hermae:* „Primum omnium crede unum esse Deum, qui omnia creavit et consummavit, ex non-ente ad esse omnia adducens" (Mand. 1, n. 1). *Tertullianus:* „Regula est fidei . . . illa scl., qua creditur unum omnino Deum esse nec alium praeter mundi conditorem, qui universa de nihilo produxerit per Verbum suum primo omnium emissum" (Praescr. c. 13; *M* 2, 26). *S. Fulgentius:* „Principaliter itaque tene omnem naturam, quae non est Trinitas Deus, ab ipsa sancta Trinitate, quae solus verus et aeternus Deus est, creatam ex nihilo" (De fide ad Petr. c. 3, n. 25; *M* 65, 683). Idem testantur tot *symbola,* quae profitentur fidem in Deum omnipotentem, creatorem caeli et terrae; idem saepe professi sunt martyres, fidem rogati a iudicibus. Simul etiam veteres illi fidei testes dicunt se hanc fidem hausisse tum ex apostolica traditione, tum ex primo versiculo Genesis, ut ait *Chrysostomus:* „Ille Moyses omnes haereses, quae sicut zizania pullulaturae erant in ecclesia, eradicat per hoc, quod dicit: In principio creavit Deus caelum et terram. Unde si manichaeus ad te accesserit dicens materiam praeexstitisse, si Marcion, si Valentinus, si gentiles, dic illis: In principio creavit Deus caelum et terram" (In Gen. hom. 2, n. 3; *M* 53, 29). Prophetae „summo consensu docuere Deum ex nihilo omnia creasse". Nam Verbum Dei „descendebat in prophetas ac per eos de mundi creatione loquebatur". Ita per Moysen „velut per instrumentum loquitur: In principio creavit Deus . . ." (*S. Theophilus Antioch.*, Ad Autol. l. 2, n. 10; *M* 6, 1063 sq.).

22. ***Arg. 3.*** **Ex definitionibus ecclesiae.**

Conc. lateran. IV: Deus est „unum universorum principium, creator omnium visibilium et invisibilium, spiritualium et corporalium, qui sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam ac deinde humanam, quasi communem ex spiritu et corpore constitutam" (*Denz.* n. 428, cf. n. 421). Idem docet *conc. flor.* (*Denz.* n. 706), idem *conc. vatic.* sess. 3, c. 1 (*Denz.* n. 1783), quod contrariam sententiam damnavit can. 5: „Si quis non confiteatur mundum resque omnes, quae in eo continentur, et spirituales et materiales, secundum totam suam substantiam a Deo ex nihilo esse productas... A. S." (*Denz.* n. 1805). Cf. supra n. 3 et II, n. 136.

Itaque hic articulus de mundi creatione est dogma fidei catholicae. De quibusdam difficultatibus, quae ex Patrum dictis finguntur, vide *Palmieri,* De Deo creante 53 sqq.; cf. ib. de obscuro dicto S. Basilii p. 42 sq.

23. ***Schol.*** **Dogma creationis est simul veritas rationalis.**

Hoc dogma fidei simul esse veritatem rationalem constat ex iis, quae in philosophia traduntur[1]. Ex una enim parte ratio intellegit Deum esse ens infinitum et consequenter praeter ipsum non posse esse aliud ens improductum. Ex altera parte ratio percipit omne ens praeter Deum esse potentiale et mutabile, et consequenter praesupponere actum purum, a quo sit determinatum ad exsistendum (*S. Thomas* 1, q. 45, a. 2; q. 44, a. 1). Ideo omne ens praeter Deum dicitur participatum, quia partialem, i. e. limitatam tantum rationem entis habet, eamque non a se, sed aliunde. Quamvis autem concedendum sit nullum philosophum gentilem hanc veritatem clare docuisse, tamen in philosophia e. g. aristotelica continentur omnia elementa, e quibus secundum consequentiam logicam haec veritas fluit. Nam qui creationem non admittit, necessario ipsam Dei exsistentiam negare debet; nullus enim est Deus, nisi sit ens infinitum a reliquis omnibus distinctum. Ergo omnis philosophia, quae admittit Dei exsistentiam, debet admittere creationem omnium rerum ex nihilo. Sed quia conceptus creationis in se est valde difficilis et ab omni productione, quam experientia novimus, plane diversus, philosophi gentiles aut omnino ausi non sunt hanc conclusionem deducere aut saltem conceptum creationis non expoliverunt (cf. *Kleutgen,* Phil. der Vorz. II^2 839; *T. Pesch,* Inst. phil. nat. II, ed. 2, Friburgi 1897, n. 522, nota 2; *Palmieri* l. c. 59 sqq.). Itaque creatio non est mysterium superrationale, sed eatenus tantum mysterium ordinis naturalis dici potest, quatenus modum proprium actionis creatricis capere non possumus. Doctrina creationis excludi materialismum, pantheismum, dualismum patet (cf. *Laur. Ianssens,* Sum. theol. VI 66 sqq.; ib. p. 97 sqq. quaedam difficultates, quae contra doctrinam catholicam fieri possunt).

Prop. II. **Solus Deus creare potest.** Theologice certa (Sum. 1, q. 45, a. 5).

24. ***Nota.*** *De facto solum Deum omnia creasse de fide est,* ut patet ex definitione *conc. lateran. IV.* Ipsa quoque S. Scriptura numquam alii agenti actum creationis adscribit; immo omnem aliam causam ab hoc actu excludit: „Ego Dominus, faciens omnia, extendens caelos solus, stabiliens terram, et nullus mecum" (Is. 44, 24; cf. 40, 25 sq.; 45, 6 sqq.; Ier. 10, 10 sq.; Ps. 135, 4). „Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil, quod factum est" (Io. 1, 3). Sancti vero Patres eos, qui dicebant mundum ab inferioribus agentibus esse creatum, semper inter haereticos recensebant. Ita *S. Ioan. Damasc.:* „Quicumque dicunt angelos conditores esse qualiscumque substantiae, ipsi os diaboli sunt, qui est eorum pater. Creaturae enim cum sint, non sunt conditores" (De fide l. 2, c. 3; *M* 94, 874). Similiter theologi: „Secun-

[1] Cf. *Hontheim,* Theodicaea 748 sqq.

dum fidem catholicam ponimus, quod omnes substantias spirituales et materiam corporalium Deus immediate creavit, haereticum reputantes, si dicatur per angelum vel aliquam creaturam aliquid esse creatum" (*S. Thomas,* De potentia q. 3, a. 4).

25. Hac igitur veritate supposita, *quaeritur, num absolute creatura aliqua creare possit.* Rursum autem in hac inquisitione duplex suppositio fieri potest, scl. creaturam creare aut ut causam principalem aut ut causam instrumentalem. *Causa principalis* est, a cuius innata vi motus incipit in ordine ad aliquem effectum. *Causa instrumentalis* est, quae non movet nisi prius mota et applicata ab alia causa. Causa absolute principalis omnis effectus est Deus, quia sine eius motione nullus motus potest exsistere. Sed sub Deo etiam creaturae habent innatam vim, per quam (supposito concursu divino) possunt certos effectus producere. Quaedam vero agentia certos effectus non possunt producere, nisi prius ab aliis moventur. Ita securis incidit mota ab homine. Homo est principalis causa incisionis, quia ipse se movet sine alio movente, securis vero ad incidendum movetur ab homine. Nihilominus causa quoque instrumentalis de suo aliquid confert ad effectum producendum, secus non esset causa, sicut securis ad incidendum confert duritiem et aciem suam. Ergo etiam causa instrumentalis ex natura sua debet habere aliquam proportionem ad effectum producendum; quod vero aliunde accipit, est determinata motio et applicatio.

26. Posse creaturam exsistere, quae sit causa principalis creationis, docuerunt *Durandus* et *Biel* (uterque In 2, dist. 1, q. 4) contra unanimem sententiam theologorum. Posse creaturam a Deo adhiberi ut causam instrumentalem ad creandum docuerunt *Lombardus* (4, dist. 5, n. 3), *S. Thomas* (in h. l. et In 2, dist. 1, q. 1, a. 3), qui postea contrariam sententiam secutus est (1, q. 45, a. 5; De pot. q. 3, a. 4), non pauci scholastici. *Suarez* censet non posse creaturam adhiberi ut causam instrumentalem secundum naturalem virtutem, posse vero secundum potentiam oboedientialem (Metaph. disp. 20, sect. 3). Communius docent scholastici creaturam nullo modo posse esse instrumentum ad creandum (cf. *Vazquez* In 1, disp. 175, c. 1).

Agitur de causa instrumentali physica; nam nulla apparet ratio, cur non possit creatura esse causa moralis, ut Deus aliam creaturam producat, v. g. cur parentes non possint precibus impetrare, ut Deus sibi det infantem et creet animam, quam secus creaturus non fuit.

Pars I. **Nulla creatura potest esse causa principalis creationis.**

27. ***Arg. 1.*** **Ex SS. Patribus.**

SS. Patres contra arianos saepe ita argumentantur: Filius Dei creare potest; ergo non est creatura. *S. Athanasius:* „Qui enim fieri queat, ut [Filius] ea, quae non sunt, efficiat ut sint, si, quemadmodum

putatis, factus e nihilo est?... Nulla enim rerum, quae factae sunt, causa est creatrix" (Contra arian. c. 2, n. 21; *M* 26, 190). „Neque enim vel angeli possunt creare, cum ipsi sint creati, licet ita senserint Valentinus, Marcion, Basilides, quorum vos estis aemulatores" (ib.). „Administrare rerum factarum est tamquam servorum, res vero producere et creare solius Dei est propriique eius Verbi et Sapientiae" (ib. n. 27; *M* 26, 203). *S. Basilius:* „Potestas eadem non communis est facturae cum factore; nihil ergo commune Patri cum Filio, ne creatio quidem, si factura, non genitura est Filius" (Contra Eunom. l. 4, c. 3; *M* 29, 687). *S. Cyrillus Alex.:* „Repugnat maxime divinae gloriae putare, quod aliis insit facultas procreandi et in lucem edendi, quae non erant. Neque enim fas est dicere, quae singularia et propria sunt divinae et ineffabilis naturae, ea posse naturaliter inesse rebus a se conditis. Sed hoc ei praesertim solique competit et ad summam eius gloriam pertinet, cum creaturae praeclusus sit aditus ad ea, quae supremae substantiae soli et proprie competunt, cuiusmodi est creandi vis et in lucem edendi, quae aliquando non erant" (Contra Iulian. l. 2; *M* 76, 595). *S. Augustinus:* „Angeli nullam omnino possunt creare naturam, solus enim unus cuiuslibet naturae seu magnae seu minimae creator est Deus.... Creare naturam tam nullus angelus potest quam nec se ipsum" (De Gen. ad litt. l. 9, c. 15, n. 26 28; *M* 34, 403; De civ. Dei 12, 24; *M* 41, 373. Cf. *S. Iren.* l. 2, c. 2, n. 5; *M* 7, 715; *S. Ambros.,* Hexaem. l. 3, c. 7, n. 32; *M* 15, 169; *Theodoret.,* Haer. fab. l. 5, c. 5; *M* 83, 463; *S. Fulgent.,* Ad Trasim. l. 3, c. 35; *M* 65, 300).

Ergo docent SS. Patres virtutem creandi ita esse Deo propriam, ut in nulla creatura possit esse potestas creandi vel minimam rem (cf. *Ruiz,* De Trin. disp. 110, sect. 8).

28. ***Arg. 2.*** **Ex ratione.**

Constat in hoc ordine nullam creaturam quicquam creasse. Ergo non adest potentia creandi in ulla creatura huius ordinis; nam omnis potentia naturalis aliquando transit in suum actum, quem naturaliter appetit. Cum autem Deus omnis generis creaturas produxerit ad manifestandas perfectiones suas, immo ad participationem intimam bonorum divinorum eas admiserit, non est rationi congruum admittere Deum solummodo ideo potentiam creandi omnibus creaturis denegasse, quia noluit eam communicare. Ergo magis rationabile est dicere hanc potentiam esse incommunicabilem.

29. *Internam vero rationem huius impossibilitatis assignare est satis difficile,* quia conceptus creationis ab omnibus, quae experientia novimus, est nimis remotus. Videtur quidem evidens non posse potentiam creandi secundum totam suam latitudinem in ulla creatura adesse, quia potestas tam illimitata supponit subiectum plane illimitatum. At

cur non potest creatura saltem aliquod particulare ens limitatum creare? Ratio non potest esse materialis illa perfectio, quam terminus creatus possidet, cum haec possit esse minima: ergo *ratio debet esse formalis ille respectus, sub quo in creatione terminus attingitur.* Iam patet hunc formalem respectum non esse ens productum, ut est hoc particulare ens. Nam qui potest unum tale ens producere, potest etiam secundum et tertium et ita porro. Qui e. g. potest statuam facere, non potest unam tantum statuam facere, sed per se plures in indefinitum, nisi aut materia desit, aut vires artificis consumantur. In creatione autem non potest materia deficere, ut patet, neque potest vis creativa consumi, cum actus creativus sit actus pure spiritualis, prorsus independens a materia. Ergo qui potest creare unum granum arenae, potest creare indefinite multa grana arenae. Atqui non potest ens limitatum virtute continere alia entia in indefinitum, ut possit esse eorum causa sufficiens. Ergo solum ens infinitum potest creare.

30. Porro *facultas creandi obiectum non attingit, quatenus est talis speciei, sed simpliciter quatenus est ens;* quia terminus a quo creationis est nihilum, nihilo autem opponitur aliquid, non quatenus est hoc vel tale ens, sed quatenus est ens simpliciter. In omni productione latitudo potentiae productivae dimetienda est ex formali habitudine inter terminum a quo et terminum ad quem. Sic formalis virtus productiva in homine, qui ex certa aliqua massa potest statuam facere, in eo est, quod potest in talem massam informem talem formam accidentalem inducere; ergo, quam ampla est massa capax recipiendi talem formam, tam ampla est potentia artificis. Ergo etiam in creatione, quam ampla est formalis oppositio inter nihilum et ens, tam lata est potentia creandi. Haec autem oppositio est sine fine ampla; ergo potentia quoque creandi debet esse infinita.

31. Hoc etiam inde patet, quod *creatio fit sola volitione spirituali.* Atqui volitio spiritualis non potest restringi ad hoc vel illud ens, sed extenditur ex natura sua ad omne ens. Sicut intellectus non potest restringi ad certam speciem entium intellegendam, neque voluntas ad certa tantum entia volenda: ita potentia spiritualis productiva non potest restringi ad certa entia producenda, sed extenditur necessario ad omne id, quod habet rationem entis creabilis, seu est infinita.

32. Tandem, sicut in intellegendo et volendo, ita etiam in producendo *Deus debet habere terminum formalem ipsi soli proprium,* quia potentia Dei est specifice diversa a qualibet potentia creata. Atqui, nisi creatio esset productio soli Deo propria, potentia divina non haberet terminum formalem sibi soli proprium. Ergo creatio est productio soli Deo propria.

S. Thomas (De potentia q. 3, a. 4) quinque rationes proponit, ob quas creatura non possit creare, neque propria virtute neque ut in-

strumentum Dei: 1. Potentia facientis proportionatur distantiae inter terminum a quo et terminum ad quem. Atqui distantia inter nihil et esse est infinita. Ergo ex non-ente aliquid facere non potest nisi potentia infinita. 2. Quidquid fit, eo modo fit, quo faciens agit. Atqui quod creatur, fit secundum totam substantiam. Ergo qui creat, agit secundum totam substantiam. Atqui solum ens infinitum agit secundum totam substantiam. Ergo solum ens infinitum potest creare. 3. Ille solus potest creare, cuius actio non est accidens, sed substantia ipsius; nam agens, quod actionem in se tamquam materiam quandam recipit, etiam in eo, quod facit, materiam recipientem praerequirit. 4. Si qua potentia activa finita produceret aliquid e nulla potentia passiva, esset aliqua proportio nullius potentiae ad aliquam potentiam. Atqui non est ulla proportio non-entis ad ens. Ergo nulla potentia finita potest creare, sed sola potentia infinita, quae est ultra omnem proportionem. 5. Causae secundae a prima causa recipiunt non solam virtutem agendi, sed etiam modum et ordinem agendi. Atqui modus actionis dependet a materia, quae in se recipit actionem agentis. Ergo solius primi agentis est sine materia praesupposita agere et aliis omnibus agentibus materiam ministrare. Alibi ait: „Oportet effectus universaliores in universaliores et priores causas reducere. Inter omnes autem effectus universalissimum est ipsum esse. Unde oportet, quod sit proprius effectus primae et universalissimae causae, quae Deus est“ (1, q. 45, a. 5).

Sed hae rationes non omnibus theologis probantur. Ita contra primam rationem sic arguit *Durandus* (In 2, dist. 1, q. 4): Inter ens et non-ens proprie non est distantia, et si esset distantia, non esset infinita inter non-ens et aliquod ens creatum, quia nullum ens creatum est infinitum. Respondet *Capreolus:* Antiqui quidem theologi illam rationem tenuerunt, sed S. Thomas in Summa „non utitur illo argumento antiquorum de infinitate distantiae inter ens et nihil. . . . Unde non oportebat tantum laborare Durandum aut Scotum ad probandum inter ens et nihil non esse distantiam mediam simpliciter et omnifariam infinitam, cum beatus Thomas hoc ultro concedat“ (In 4, dist. 5, q. 1, a. 3, sol. 3 ad 5). Potest tamen solvi obiectio Durandi sic: Ens et nihilum non habent distantiam realem positivam, sed habent distantiam „accipiendo distantiam pro respectu rationis, quia isto modo inter ens et nihil est oppositio contradictionis“. Haec autem distantia rationis est quodammodo infinita, et consequenter potentia creandi est infinita „propter improportionem entis ad nihil et propter improportionem potentiae facientis aliquid de nihilo ad potentiam facientis aliquid ex aliquo. Istae enim duae potentiae sunt improportionabiles, et sic altera earum est infinita“.

Contra ultimam autem rationem S. Thomae *Scotus* (In 4, dist. 1, q. 1) obicit sic: Esse est effectus universalissimus praedicatione, quia in multis subiectis inest; sed non est universalissimus perfectione. Ergo hic effectus requirit causam universalissimam praedicatione, quia

ens non potest produci nisi ab ente; sed non requirit causam universalissimam perfectione.

Respondet *Capreolus:* Scotus confundit esse essentiae et esse exsistentiae. Hic agitur de esse exsistentiae, „quod est proprius effectus Dei, est perfectissimus effectus et perfectissima inter omnes divinas participationes, quia participatur tamquam actus et perfectio a ceteris, et ipsa naturam aliorum participat.... Esse enim sic sumptum est perfectio cuiuslibet formae et naturae." Et de hoc esse valet, quod „effectus universalissimus secundum praedicationem est primo et per se a causa universalissima secundum perfectionem", quia causae secundae solum dant tale esse, i. e. talem formam accidentalem vel substantialem, Deus autem dat etiam ipsam materiam et potentiam materiae vel subiecti, et dat causis secundis virtutem agendi. Illa autem causa, quae dat omne illud, quod pertinet ad esse rerum quocumque modo, necessario est ens universalissimum perfectione (*Capreolus,* In 2, dist. 1, q. 3, a. 2; ed. Turon. III [1902] 89 91 97 sq. 103 sq.; ibidem proponuntur obiectiones contra ceteras rationes, quibus S. Thomas probat solum Deum creare posse).

Pars II. **Nulla creatura potest esse causa instrumentalis creationis.**

33. ***Arg.*** *Instrumentum omne oportet habere aliquam proportionem ad effectum producendum,* ut securis ad incidendum, penicillus ad pingendum; neque enim securis inservire potest ad pingendum neque penicillus ad incidendum. Iam vero ex praecedentibus apparet in creatura nullam esse proportionem ad creandum; ergo ne ut causa quidem instrumentalis creare potest. Quare *S. Augustinus* (supra n. 27) ait: „Creare naturam tam nullus angelus potest quam nec se ipsum." Atqui se ipsum ne ut instrumentum quidem Dei creare potest; secus ageret, antequam esset.

Porro *cum causa principalis per instrumentum attingat effectum, ratione prius causa instrumentalis ponit aliquid in effectu quam causa principalis,* i. e. agendo disponit materiam quomodocumque, ut causa principalis possit efficere id, quod intendit. Ita instrumentum applicatum ad lignum vel lapidem reddit per duritiem et aciem suam hanc materiam formabilem artifici. Haec dispositio materiae est praevia ad inductionem novae formae. Unde creatura, ut posset adhiberi ut instrumentum ad creandum, deberet ante ipsum formalem actum creationis aliquid praevium efficere, quod esset dispositio ad creationem. Atqui hoc repugnat, quia nihil potest esse medium inter nihilum et ens (cf. *S. Thom.* 1, q. 45, a. 5 et Contra gent. l. 2, c. 21, n. 6). Haec ratio videtur etiam efficere, ut creatura ad creandum non possit adhiberi secundum potentiam oboedientialem, quia etiam in potentia oboedientiali aliqua proportio requiritur ad terminum producendum. Sicut igitur lapis non potest elevari ad intellegendum, ita creatura non potest elevari ad creandum.

Potest quidem creatura ut causa instrumentalis adhiberi ad patranda miracula (cf. I, n. 183; IV, n. 346 sqq.; V, n. 434 sqq.). At imprimis nulla est paritas inter miracula et creationem, quia miracula fiunt in aliquo subiecto iam praesupposito; deinde, si quae miracula fierent, quae aequivalerent creationi, creaturae in iis patrandis non possent esse causae physicae, sed morales tantum; tertio reapse multi theologi causis creatis in patratione miraculorum non adscribunt nisi causalitatem moralem, physice vero miracula stricte dicta a solo Deo fieri docent.

Idem valet de causalitate sacramentorum respectu gratiae sanctificantis, quae causalitas secundum plurimos est moralis tantum (cf. VI, n. 141 sqq.). Si qui vero theologi docent in eucharistia produci corpus Christi physice per actionem sacramentalem, quae sit aequivalenter creatio, viderint ipsi, quomodo sibi in doctrina sua constent (cf. l. c. n. 692 sqq.); nos non ita docemus.

Itaque quia creatio non est divisibilis actio, quae possit partim fieri a causa principali, partim a causa instrumentali, sed est actio plane simplex, ideo una tantum causa, eaque principalis, in creatione agere potest, et omnis alia causa excluditur, etiam quantum ad potentiam oboedientialem.

Prop. III. **Creator est Deus Trinus actione una communi creationis.** De fide (Sum. 1, q. 45, a. 6).

34. ***Nota.*** Secundum *Ruiz* (De Trin. disp. 111, sect. 1 et 2) de hac re sunt duae extremae sententiae et tertia media vera. Prima extrema sententia est: cognitionem et amorem essentialem non esse practicum, ergo creationem attribuendam esse cognitioni et amori notionali et producto. Ita *Henricus Gandav.* (Quodl. 6, q. 2), qui postea hanc sententiam retractavit (Sum. a. 54, q. 6 ad 11). Secunda extrema sententia est: ad creandum ita sufficere actus essentiales cognoscendi et volendi, ut pluralitas personarum se quodammodo concomitanter tantum habeat ad creationem. Ita *Scotus* (Quodl. 8, a. 1), *Suarez* (De Trin. l. 1, c. 11), alii. Tertia media sententia est: creationem quidem fieri per actus essentiales, sed personas productas ita requiri, ut sine illis non possit esse actus cognitionis et volitionis divinae practicus et operans ad extra. Ita *S. Thomas,* qui ait: In Deo „communia, quae important respectum ad creaturam, per posterius dicuntur quam propria, quae important respectus personales, quia persona, procedens in divinis, procedit ut principium productionis creaturarum. Sicut enim verbum conceptum in mente artificis per prius intellegitur procedere ab artifice quam artificiatum, quod producitur ad similitudinem verbi concepti in mente, ita per prius procedit Filius a Patre quam creatura" (1, q. 33, a. 3 ad 1 et saepe similiter aliis locis). Thesis etiam est contra *Günther* et nonnullos alios recentes, qui pro

falso conceptu Trinitatis, quem finxerant, singulis personis divinis diversas operationes ut proprias adscribebant, ita ut singulis personis pars aliqua operis effecti adscribenda sit (cf. *Kleutgen,* Theol. der Vorzeit I², n. 241 249 sqq.).

Totam hanc rem valde copiose exponit *Ruiz* (De Trin. disp. 110—112).

35. *Arg. 1.* Ex S. Scriptura.

S. Scriptura non quidem ipsam thesim nostram expressis verbis proponit, sed variis modis docet easdem esse actiones Patris et Filii et Spiritus Sancti ad extra.

Ita Deus quidem Pater dicitur omnia creasse (1 Cor. 8, 6); sed Hebr. 1, 10 de Filio praedicatur: „Tu in principio, Domine, terram fundasti, et opera manuum tuarum sunt caeli." Ergo creatio non Patri tantum attribuitur, sed etiam Filio. Initio evangelii Ioannis (1, 3) de Filio legimus: „Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil, quod factum est."

Christus saepe effert opera Patris esse sua opera, et sua opera esse opera Patris. „Non potest Filius a se facere quicquam, nisi quod viderit Patrem facientem; quaecumque enim ille fecerit, haec et Filius similiter facit" (Io. 5, 19). „Qui videt me, videt et Patrem.... Non creditis, quia ego in Patre et Pater in me est? Verba, quae ego loquor vobis, a me ipso non loquor. Pater autem, in me manens, ipse facit opera" (Io. 14, 9 10; cf. 10, 28 sqq.).

De Spiritu Sancto in Novo Testamento maxime sermo est quantum ad charismata supernaturalia. Haec dona et Deus Pater dicitur conferre (Eph. 1, 3 sqq. 16 sqq.) et Spiritus Sanctus distribuere, prout vult (1 Cor. 12, 4 sqq.). Ubi iterum supponitur una eademque operatio Patris et Spiritus Sancti (cf. Iob 26, 13; Ps. 32, 6; 103, 30).

Quod Christus ait: „Omnia, quaecumque habet Pater, mea sunt" (Io. 16, 15), verum non esset, si Pater haberet operationem, quam non habet Filius. Sed ob eandem rationem Christus dicit Spiritum Sanctum non posse loqui, nisi quae ab ipso acceperit (Io. 16, 13 sq.; cf. de Trin. II, n. 532 et *Ruiz,* De Trin. disp. 110, sect. 2 sqq.).

36. *Arg. 2.* Ex SS. Patribus.

S. Athanasius: „Una Trinitatis efficientia esse ostenditur" (Epist. 1 ad Serap. n. 31; *M* 26, 599). *S. Gregorius Nyss.:* Quamquam tres divinae hypostases effectis a se rebus consulant atque prospiciant, nihilominus „providentia ac omnium moderatio una est, non tres, quae a SS. Trinitate peragitur, non tamen pro numero personarum, quae in fide considerantur" (Lib. ad Ablab.; *M* 45, 127; cf. 180). *S. Ioan. Damasc.:* „Cum [divinae] personae non quaeque sibi proprio modo neque sibi propria electione ac divisione singulae velint et operentur, sed ut unum sunt, non tres dii, sed unus est Deus" (De duab. volunt. n. 7; *M* 95, 131). *S. Augustinus:* „Sicut Pater et Filius unus Deus, et

ad creaturam relative unus creator et unus dominus, sic relative ad Spiritum Sanctum unum principium, ad creaturam vero Pater et Filius et Spiritus Sanctus unum principium, sicut unus creator et unus dominus" (De Trin. l. 5, c. 14; *M* 42, 921). Idem docet *S. Sophronius* (Epist. synod.; *M* 87^c, 3179). Multa alia apud *Petav.,* De Trin. l. 4, c. 15.

37. *Arg. 3.* Ex definitionibus conciliorum.

Conc. lateran. a. 649: „Si quis secundum SS. Patres non confitetur ... unam eandemque [personarum] deitatem ... voluntatem, operationem ... creatricem omnium et protectricem, condemnatus sit" (*Denz.* n. 254). *Conc. toletan. XI* a. 675: „Nec tres istae personae [divinae] separabiles aestimandae sunt, cum nulla ante aliam, nulla post aliam, nulla sine alia vel exstitisse vel quicquam operasse aliquando credatur; inseparabiles enim inveniuntur et in eo, quod sunt, et in eo, quod faciunt" (*Denz.* n. 281; cf. 284). *Conc. lateran. IV:* Pater et Filius et Spiritus Sanctus „consubstantiales et coaequales et coomnipotentes et coaeterni, unum universorum principium" (*Denz.* n. 428). *Conc. flor.* decr. pro Iacob.: „Pater et Filius non duo principia Spiritus Sancti, sed unum principium, sicut Pater et Filius et Spiritus Sanctus non tria principia creaturae, sed unum principium" (*Denz.* n. 704).

38. *Arg. 4.* Ex ratione.

In Trinitate omnia sunt communia praeter relationes originis. Atqui creatio non est relatio originis divinarum personarum. Ergo est communis omnibus personis. Creatio est opus intellectus et voluntatis. Unus autem in Trinitate est intellectus, una voluntas. Quia nihilominus intellectus et voluntas in Deo ita comparata sunt, ut iis respondeat internus terminus non accidentalis, sed substantialis, ratione prius quam Trinitas concipi possit operans ad extra, debet concipi cum terminis productionis internae, sine quibus Trinitas non potest esse intellegens et volens. Eatenus igitur „divinae personae secundum rationem suae processionis habent causalitatem respectu creationis rerum" (*S. Thom.* 1, q. 45, a. 6 ad 2). Ideo Patres graeci solent dicere Patrem creare per Filium in Spiritu Sancto (e. g. *S. Athan.,* Contra arian. or. 3, n. 5; *M* 26, 330), ut hoc modo significent a Patre virtutem creandi communicari cum Filio et a Patre et Filio cum Spiritu Sancto.

Itaque tres sunt personae creantes, sed unus creator. Principium quod creans sunt tres personae divinae, principium quo est natura seu intellectus et voluntas. Haec explicantur in tract. de Deo Trino (II, n. 492).

Relationem (rationis) personarum divinarum ad creationem *Ruiz* (De Trin. disp. 111, sect. 2) ita exponit:

„*Primo,* divinae processiones sunt causa exemplaris processionis creaturarum tamquam aliquid primum et perfectissimum in genere

processionis, quod est mensura ceterorum sui generis. Consequenter autem processio Verbi peculiariter est exemplaris causa quarumcumque processionum intellectualium; et processio Spiritus Sancti peculiariter est exemplaris causa quarumlibet processionum emanantium per voluntatem. *Secundo,* neque persona Verbi neque persona Spiritus Sancti potest esse ratio formalis, quae Deum aut Patrem formaliter constituat in esse potentis creare seu facere aliquid ad extra; nec constituit in actione actualiter creantis seu producentis creaturas. *Tertio,* non est in Deo notionalis ars neque scientia practica, quae sit propria et personalis quidditas Verbi, non communis Patri et Spiritui Sancto. Similiter autem nullus est amor personalis et proprius Spiritus Sancti, qui sit quasi practicus et applicativus ad opus, et non sit communis Patri et Filio. *Quarto,* quaelibet trium personarum habet totalem potentiam et sufficientem ad creandum atque immediate creat, nec una persona creat mediante alia, nec una habet diversam causalitatem, nec alio modo creat nec alia actione, nec est aliud principium; sed omnes personae aequaliter eadem actione, eodem modo et causalitate tamquam unum principium concurrunt ad creandum et ad quamlibet operationem transeuntem. *Quinto* igitur restat, ut ad creandum et ad quamlibet operationem transeuntem non aliter sit requisita persona Verbi per se et formaliter prout Verbum est, nisi quatenus eius personalis quidditas terminat intellectionem. Unde fit, ut Pater sine Verbo non possit esse loquens nec possit dicere vel mandare, ut res fiant, immo nec ipsa intellectio possit exsistere sine suo termino intrinseco. Eadem proportione servata non aliter Spiritus Sancti persona requiritur ad quamlibet operationem transeuntem, nisi quatenus ex sua quidditate personali sic terminat divinum amorem, ut Deus spirator non possit esse complete atque perfecte donator respectu creaturarum nisi producendo Spiritum Sanctum, qui est personaliter donum, immo nec amor ipse possit exsistere, si careat intrinseco termino, qui est Spiritus Sanctus."

39. *Schol.* Creatio est actio Dei formaliter immanens, virtualiter transiens [1].

a) Actio immanens est, cuius terminus totaliter manet in subiecto et illud perficit, ut intellegere et velle. Actio formaliter transiens

[1] Fuse de hac re agit *Bl. Beraza,* De Deo creante (Bilbao 1921) n. 19–42. In fine ita concludit: „Verum quo res magis animo volvitur, clarius apparet quaestionem istam potius esse de nomine quam de re. Nam in creatione haec dumtaxat assignari possunt, quae ab omnibus admittantur oportet: *Deus, productio creaturae et creatura producta.* Quibus positis quaeritur, quodnam ex iis tribus elementis sit denominandum formaliter actio.

Respondent multi: Ipse Deus, qui, utpote actus purissimus, in se continet relate ad producendum aliquid extra se tum rationem potentiae, tum rationem actionis.

Respondent alii: Ipsa productio creaturae; nam ... *fieri* creaturae a Deo est actio Dei ... Deus non constituitur formaliter creans per aliquid in Ipso exsistens,

est illa, quae requirit aliquem terminum externum ad perfectam constitutionem actus, ut est calefacere, aedificare, generare, similia. Si autem terminus externus est mere effectus neque ulla ratione ad constituendum actum pertinet, dicitur actio formaliter immanens, virtualiter transiens. „Virtualiter" transiens, i. e. actus tantae efficaciae est, ac si esset actus transiens, licet secundum totam suam perfectionem sit immanens. Talis actus est creatio.

Deus enim est actus purus. Sive igitur creat sive non creat, eiusdem infinitae actualitatis est. Atqui si terminus externus nihil confert ad perfectionem actus, actus non est formaliter transiens. Perfectio enim, quam terminus dat, in eo est, quod, ubi antea erat pura potentia, ibi postea est actus secundus, ut ille, qui potentia est pater, actu fit pater per generationem filii. Sed in Deo nulla est potentia, quae per terminum externum actuetur. Porro in omni actione formaliter transeunte aliquid exsistit medium inter agentem et effectum; quod medium est ipsa forma, prout ab agente in materiam inducitur. Sed in creatione nihil medium exsistit inter Deum et creaturam, quod a Deo procedat et in creaturam recipiatur, sed ratione prius iam est actio creans, quam exsistit ullum subiectum, quod terminum divinae actionis in se recipere possit. Ergo creatio non est actio formaliter transiens, licet a nobis ad modum actionis transeuntis et alicuius medii inter Deum et creaturam concipiatur. Idem inde efficitur, quod S. Scriptura et Patres docent Deum omnia creare solo nutu voluntatis (cf. *Palmieri,* De Deo creante 62 sq.). Actus autem voluntatis est formaliter immanens (cf. *Stentrup,* De Deo Uno 569 sqq.).

Si quis nihilominus vult ipsam dependentiam creaturae in fieri considerare ut modum aliquem creaturae, qui sit medium quid inter Deum et creaturam, et hunc modum vocare actionem transeuntem, est lis de verbo, nisi forte velit dicere hunc modum habere realitatem distinctam ab ipso subiecto creato; talia enim entia admittenda non videntur (cf. De Verbo incarnato IV, n. 86 sqq. 93; *Suarez,* Metaph. disp. 20, sect. 4; *Palmieri* 65 sq.).

b) *S. Thomas* docet creationem active spectatam esse essentiam divinam cum relatione rationis ad creaturam: creationem vero passive spectatam esse relationem realem creaturae ad Deum cum novitate essendi (De pot. q. 3, a. 3). Quae vero ibidem addit in solut. ad 3, sunt difficilia: „Illa relatio [realis] *accidens* est, et secundum esse suum considerata, prout inhaeret subiecto, posterius est quam res

sed per ipsam positionem seu productionem creaturae; non per aliquam perfectionem, qua Ipse sit ultimo actuatus et infinite perfectus, sed praecise per communicationem huius perfectionis secundum modum et mensuram, quam creaturis impertitur. Alioquin cur creatio formaliter definitur *productio rei ex nihilo?*

Denique iuxta aliquos auctores haec productio *realiter,* iuxta alios non distinguitur *realiter* a creatura producta. Ceterum dogma de creatione ex nihilo in quavis praedictarum sententia pariter vindicatur" (l. c. n. 42).

creata, sicut accidens subiecto intellectu et natura posterius est, quamvis non sit tale accidens, quod causetur ex principiis subiecti. Si vero consideretur secundum suam rationem, prout ex actione agentis innascitur praedicta relatio, sic est quodammodo prior subiecto, sicut ipsa divina actio, quae est eius causa proxima." Similia scribit in 2, dist. 1, q. 1, a. 2 ad 4 et 1, q. 45, a. 3 ad 2 et 3.

Difficultas in eo est, quod non intellegitur, quomodo substantia creata sit creatura per accidens a se distinctum, cum ipsa iam per se sine ulla realitate addita tota et totaliter sit creatura. Nulla est difficultas, si quis creationem accipit ut accidens metaphysicum, ab ipsa re, cuius est accidens, non realiter distinctum. Revera enim concipimus et praedicamus esse creatum de aliquo subiecto ratione prius concepto, cui relatio creationis inhaeret; et prout creationem concipimus aut in fieri aut in facto esse, relatio creationis est aut prior aut posterior re, quae per eam denominatur.

Sed thomistae intellegunt verba S. Thomae de *accidenti physico*, i. e. a re relata realiter distincto. Audiatur e. g. *Ioannes a S. Thoma:* Creatio „non est transcendentalis relatio, sed accidentalis superveniens: nam relatio transcendentalis est intima et imbibita ipsi entitati, nec superadditur ipsi substantiae rei, sed est ipsamet substantia ut ordinata per se ad alterum. . . . At vero substantia creata neque per suam speciem et quidditatem est tendentia ad Deum, neque ex principiis eius per necessariam conexionem oritur haec relatio seu dependentia, sed accidentaliter creaturae convenit, sicut ipsum esse exsistentiae et derivatio seu participatio a Deo, quae libera est et praedicatum contingens ipsius creaturae. Ergo relatio super eam fundata accidens est, et sic est relatio de praedicamento relationis" (In 1, q. 49, disp. 18, a. 2, n. 20).[1]

Hoc argumento probatur quidem creaturam non necessario, sed contingenter et hoc sensu accidentaliter creari, et consequenter non esse de conceptu talis entis, ut sit creatum, cum per se possit etiam manere in statu purae possibilitatis seu manere pure creabile. At minime probatur tale ens, si creetur, creari per accidens physice et realiter a se distinctum, sicut neque creabilitas aliud possibile est atque ipsa res creabilis, sed sicut creabilitas, ita creatum esse cum ipsa entitate rei creabilis vel creatae identificatur; et creabilitas quidem necessario, creatum esse contingenter. Neque enim omnis *realis* identitas est etiam *essentialis* identitas, ut patet in relativis, quorum relatio potest mutari mutato solo termino et integra manente essentia fundamenti. Sic autem est in creatione, quae est relatio dependentiae a Deo. Prout enim Deus est volens creare aut nolens creare, adest aut non adest relatio illius esse creati.

[1] Similiter *Caietanus:* „Quoniam omne accidens distinguitur realiter a substantia, oportet, ut creatio distinguatur realiter a substantia creata quacumque secundum doctrinam, quam sequimur" (In 1, q. 45, a. 3 ad 3).

Quare *Ioannes a S. Thoma* (l. c. n. 21) maioris explicationis gratia haec addit: „In creatione, licet relatio illa fundetur in creatura ut exsistenti et derivata secundum esse a Deo, et sic accidentalis relatio sit respectu essentiae, tamen ipsum factum esse et ipsa exsistentia relativa secundum dici dicuntur, quatenus creata et participata a Deo; et sic fundant illam relationem accidentalem. Et hac ratione creatura intrinsecam habitudinem habet ad Deum, sicut omnis effectus ad suam causam, quia hoc ipso, quod se habet ad illam sub ratione causae vel effectus et non sub ratione puri termini, respicit non secundum relationem praedicamentalem, quae est secundum esse, sed secundum dici seu transcendentalem."

Si ita est, multo simplicius videtur creatio dici relatio realis transcendentalis contingens, quae in omni praedicamento invenitur; nam etsi sola substantia dicitur creari, alia vero concreari, hoc nullam infert differentiam in ratione dependentiae a Deo ut prima causa, quia, quidquid est ens et quatenus est ens, a Deo ut primo principio dependet. Ens absolutum, quale est substantia, non dicit quidem relationem, quatenus praecise absolutum est vel substantia; nihil tamen impedit, quominus id, quod secundum unum respectum absolutum est, sit secundum alium respectum relativum; neque hi duo respectus postulant necessario duas realitates distinctas (cf. *Suarez,* Metaph. disp. 31, sect. 7).

Habemus igitur de hac re tres sententias: a) Prima est accidentistarum, qui dicunt creationem esse accidens, ut brevissime ait *Gregorius de Valentia:* „Deum respicit creatura formaliter relatione reali de praedicamento ad aliquid" (In 1, disp. 3, q. 2, punct. 1). b) Secunda est modistarum, qui dicunt creationem esse modum substantialem, modaliter a substantia distinctum. Ita e. g. *Tanner,* qui docet „creationem convenire quidem cum accidente in hoc, quod nullo modo est nec esse potest sine substantia, cui quasi inexsistat, sive cum qua identificetur; revera tamen verum ac proprium accidens non esse, ac proinde nec in praedicamento actionis constitui. . . . Est ergo modus quasi quidam substantialis" (In 1, disp. 6, q. 1, dub. 1, n. 18 19). c) Tertia est substantiistarum, qui dicunt creationem esse relationem substantialem dependentiae a Deo, seu esse ipsam substantiam creatam, in quantum seipsa refertur ad Deum creatorem. Haec ultima sententia magis placet, quia est simplicior et clarior. Est *Scoti* (In 2, dist. 1, q. 4 et 5) et scotistarum et communissima theologorum nostrae aetatis (cf. *Mazzella,* De Deo creante disp. 1, a. 2). Hoc sensu possumus accipere verba *S. Thomae:* „Creatio passive accepta est creatura, neque oportet, quod alia creatione creetur" (1, q. 45, a. 3 ad 2)[1].

[1] Cum hac re intime cohaeret duplex dictum *S. Thomae.* Alterum est: „Cum omne, quod est praeter essentiam rei, dicatur accidens, esse, quod pertinet ad quaestionem: an est, est accidens" (Quodl. 2, a. 3). Alterum est: „Esse non est accidens" (In 1, dist. 3, q. 4, a. 3 ad 2). Haec duo ita conciliantur: Quatenus essentia concipi

Prop. IV. **Deus omnia libere creavit.** De fide (Sum. 1, q. 19, a. 3; q. 25, a. 5 sq.).

40. ***Arg. 1.*** **Ex S. Scriptura.**

S. Scriptura docet Deum omnia fecisse, quae voluerit. „Deus noster in caelo; omnia, quaecumque voluit, fecit" (Ps. 113, pars 2 [hebr. 115], 3; cf. Ps. 134, 6). Iamvero si de aliquo cum emphasi dico: hic facit, quae vult, sine dubio significo eum libere agere. Deus „operatur omnia secundum consilium voluntatis suae" (Eph. 1, 11). Atqui, ubi non est libertas, ibi non potest esse consilium. Ergo Deus libere operatur. Cf. Apoc. 4, 11.

Quia Deus in operationibus ad extra liber est, saepissime in S. Scriptura ei „electio" adscribitur. Elegit Deus populum in hereditatem sibi (Ps. 32, 12; cf. 77, 68 70). „Elegit Dominus Sion in habitationem sibi" (Ps. 131, 13). „Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem" (Eph. 1, 4). Et sic permultis locis dicitur Deus alios vel alia prae aliis eligere. Qui autem ita eligit, nulla necessitate ducitur; nam ubi necessitas ad unum, ibi electio inter plura excluditur. Unum tantum non potest Deus: „Negare se ipsum non potest" (2 Tim. 2, 13), i. e. non potest quidquam facere, quod cum ulla sua perfectione pugnet. Cetera „apud Deum omnia possibilia sunt" (Matth. 19, 26; cf. Sap. 12, 18). Ergo si Deus eligere potest, et si omnia fecit, quae voluit, in caelo et in terra, libera ei sunt opera creationis.

41. ***Arg. 2.*** **Ex SS. Patribus.**

S. Irenaeus: „Ipse omnia fecit libere et quemadmodum voluit" (Adv. haer. l. 3, c. 8, n. 3; *M* 7, 868). *S. Hippolytus:* „Fecit, sicut voluit; Deus enim erat" (Adv. Noet. n. 10; *M* 10, 818). *S. Augustinus* (vel Evodius?): „Nullam necessitatem patitur [Deus] neque necessitate facit, quae facit, sed summa et ineffabili voluntate" (De fide contra manich. c. 27; *M* 42, 1147); „Deum nulla necessitate, nulla suae cuiusquam utilitatis indigentia, sed sola bonitate fecisse, quod factum est" (De civ. Dei l. 11, c. 24; *M* 41, 338). Si Patres interdum dicunt Deum non esse invidum et ideo mundum creasse, non est sensus Deum

---

potest sine exsistentia, eatenus esse est accidens. „Esse non dicitur accidens, si loquamur de esse substantiae; est enim actus essentiae; sed per quandam similitudinem, quia non est pars essentiae, sicut nec accidens" (De pot. q. 5, a. 4 ad 3). Quatenus autem esse non accedit ad substantiam plene constitutam, non est accidens. Nam „completionem unumquodque recipit per hoc, quod participat esse; unde esse est complementum omnis formae, quia per hoc completur, quod habet esse. Et sic dico, quod esse substantiale rei non est accidens, sed actualitas cuiuslibet formae exsistentis, sive sine materia sive cum materia. Et quia esse est complementum omnium, inde est, quod proprius effectus Dei est esse, et nulla causa dat esse, nisi in quantum participat operationem divinam; et sic proprie loquendo non est accidens" (Quodl. 12, a. 5. Hoc Quodl. S. Thomas scripsit ultimo tempore vitae suae nec finivit). Ergo secundum loquendi modum nunc vigentem dicere licet: Esse creatum est accidens metaphysicum, non est accidens physicum.

sua benignitate necessitari ad creandum, cum iidem Patres doceant Deum libere creasse, sed solum indicatur naturalis propensio Dei ad benefaciendum (cf. *Palmieri* 69 sq.). De quibusdam philosophis gentilibus *S. Basilius* ait: „Causam quidem ipsius [mundi] Deum esse fatentur, sed causam non voluntariam (αἴτιον δὲ ἀπροαιρέτως, i. e. sine electione), perinde atque corpus umbrae, aut res, quae illuminat, splendoris causa est. Errorem certe eiusmodi corrigens propheta, hoc accurato verborum delectu usus est, dicens: In principio fecit Deus. Neque idipsum [caeca necessitas] causa fuit, cur [mundus] esset; sed [Deus] uti bonus fecit, quod utile est; uti sapiens, quod pulcherrimum est; uti potens, quod maximum est" (Hom. 1 in Hexaem. n. 7; *M* 29, 19). De eodem errore loquitur *S. Ambrosius* (In Hexaem. l. 1, c. 5, n. 18), ubi effert rationem erroris esse in eo, quod „adhaeret umbra corpori et fulgor lumini naturali magis societate quam voluntate arbitra" (*M* 14, 131). Multa alia vide apud *Didacum Ruiz* (De volunt. Dei disp. 7 8).

42. *Arg. 3.* **Ex definitionibus ecclesiae.**

Conc. flor. decr. pro Iacob.: Deus, „quando voluit, bonitate sua universas tam spirituales quam corporales condidit creaturas" (*Denz.* n. 706). *Conc. ratic.* sess. 3, c. 1: Deus „liberrimo consilio simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem" (*Denz.* n. 1783); can. 5: „Si quis Deum dixerit non voluntate ab omni necessitate libera, sed tam necessario creasse, quam necessario amat se ipsum, A. S." (*Denz.* n. 1805).

Saepius errorem contrarium ecclesia damnavit. *Abaelardus* putabat, quia omnia, quae creata sunt, convenienter creata sunt, ideo ea, quae creata non sunt, non potuisse convenienter creari, et ea, quae creata sunt, non potuisse convenienter non creari vel alio modo creari. Ergo Deus ratione sapientiae suae necessitatur ad creanda ea, quae creavit, et eo modo, quo creavit. Qui error reiectus est in *concilio senonensi* (1140): „Quod ea solummodo possit Deus facere vel dimittere, vel eo modo tantum vel eo tempore, quo facit, et non alio" (*Denz.* n. 374). Revera creaturae non ita sunt convenientes, ut aliae sint positive inconvenientes. Possent esse e. g. plures, pauciores, maiores vel minores stellae, debito ordine dispositae, et similiter de aliis rebus. Divina enim bonitas infinita infinitis modis est participabilis. Unde si ex convenientia flueret necessitas exsistentiae, essent infinitae creaturae, quod patet esse falsum. Merito igitur etiam damnata est sententia *Wiclifii:* „Omnia de necessitate absoluta eveniunt" (*Denz.* n. 607). Cf. *Thom. Wald.,* Doctrinale fidei catholicae l. 1, c. 10. Similia docuerunt *Lutherus* et *Calvinus.*

Alii, ut *Hermes* et *Günther,* processerunt ex falso conceptu libertatis, confundentes libertatem cum spontaneitate, et dicentes Deum, cum sit independens ab omni influxu externo, maxime spontanee agere et hoc sensu esse perfecte liberum, etsi in omnibus agat ex interna

necessitate (cf. *Kleutgen,* Theol. der Vorzeit I², n. 289 sqq. 336 sqq.). Etiam hic error reiectus est (*Denz.* n. 1620 1655). De conceptu libertatis vide infra n. 588 sqq.

Item damnata est haec sententia *Rosmini* (18): „Amor, quo Deus se diligit in creaturis, et qui est ratio, qua se determinat ad creandum, moralem necessitatem constituit, quae in ente perfectissimo semper inducit effectum; huiusmodi enim necessitas tantummodo in pluribus entibus imperfectis integram relinquit libertatem bilateralem" (*Denz.* n. 1908). Deus non indiget ullo obiecto praeter se ipsum, sed sibi omnino sufficit. Non quia creaturae prius bonae sunt, Deus eas amat, sed quia Deus eas effective amat, ideo bonae sunt, et in tantum bonae sunt, in quantum Deus vult; potest enim iis plus vel minus bonitatis conferre. Neque vero potest tantam iis bonitatem creatam conferre, ut maiorem non possit. Unde excluditur etiam optimismus (infra n. 46). Creaturae a Deo solum amantur in ordine ad bonitatem divinam. Atqui haec bonitas sine creaturis a Deo perfecte possidetur. Ergo non sunt media necessaria, sed libere electa.

43. ***Arg. 4.*** **Ex ratione.**

Deus est infinitus. Consequenter in se ipso habet obiectum, quod totam amplitudinem voluntatis ita explet, ut nulla alia re indigeat. Neque plus bonitatis exsurgit ex creaturis simul cum Deo, quam est in Deo solo. Non creare est tam perfectum exercitium libertatis plane independentis quam creare (cf. *S. Thom.* 1, q. 19, a. 3; Contra gent. l. 1, c. 81; 2, 23). Actus quidem divinus, quo Deus creat, est actus necessarius, sed connotatio termini creati huic actui non est necessaria. Itaque libertas est perfectio in Deo, attamen connotans (affirmando aut negando) terminum externum. Cf. De Deo Uno II, n. 304 sqq.

44. *Obi.:* Provocant ad illud axioma: Bonum est communicativum sui. *Resp.:* Hoc axioma non est ita intellegendum, quasi omne bonum physicum postulet, ut cum aliis communicetur. Sensus est: Bonum physicum ut bonum est aptum, ut communicetur cum aliis. Porro bonum, ut est finis, communicat suam bonitatem cum mediis et facit, ut media propter finem appetantur, aut necessario aut libere pro diversitate finis et mediorum. Hoc est aliquid, quod bono convenit in contradistinctione a vero, quod potest dici retentivum sui. Verum enim ut verum non movet, ut propter illud homo alia appetat, sed potius efficit, ut in eo intellectus quiescat. Tandem bonitas, si sumitur eodem sensu atque benignitas, inclinat ad communicanda bona. Sed in Deo benignitas non potest pugnare cum ipsius sufficientia, et praeterea benignitas, ut vera benignitas sit, non potest esse sine libertate. Verum quidem est in Deo esse necessitatem communicandi se summo modo; sed de hac necessitate naturaliter non novimus quicquam: sola enim fide tenemus Deum Patrem communicare totam suam boni-

tatem cum Filio, et Patrem et Filium communicare totam suam bonitatem cum Spiritu Sancto. Hoc autem fidei mysterio supposito illud axioma: Bonum est communicativum sui, infinito modo verificatum est per internas processiones divinas, neque ulla communicatio ad extra requiritur, quippe quae in comparatione illius internae communicationis quasi nihil sit. Alias obiectiones vide apud *Beraza,* De Deo creante n. 118 sqq.

45. *Schol. 1.* De ideis divinis.

a) *Deus, quaecumque libere creavit, creavit secundum ideas aeternas et immutabiles.* Idea definitur: forma, quam effectus imitatur ex intentione agentis, qui determinat sibi finem (*S. Thom.,* De verit. q. 3, a. 1), vel id, ad quod respiciens artifex operatur. Haec definitio supponitur explicata in philosophia[1]. Idea dicitur causa exemplaris.

Deus non operatur caeco instinctu, sed ex intentione (Ps. 103, 24. Prov. 3, 19; 8, 22 sqq. Sap. 7, 21). Ergo ante operationem mente concipit opus, quod vult efficere, et effectus hanc ideam divinam imitatur. Deus autem haurit ideas non aliunde, sed ex se ipso. Ergo ipse est causa exemplaris omnium rerum. „Quis audeat dicere Deum irrationabiliter omnia condidisse? Quodsi recte dici et credi non potest, restat, ut omnia ratione sint condita, nec eadem ratione homo qua equus; hoc enim absurdum est existimare. Singula igitur propriis sunt creata rationibus. Has autem rationes ubi arbitrandum est esse nisi in mente creatoris? Non enim quicquam extra se positum intuetur, ut secundum id constitueret quod constituebat; nam hoc opinari sacrilegum est. Quodsi hae rerum creandarum creatarumque rationes in divina mente continentur, neque in divina mente quicquam nisi aeternum atque incommutabile potest esse . . . non solum sunt ideae, sed ipsae verae sunt et eiusmodi atque incommutabiles manent, quarum participatione fit, ut sit, quidquid est, quoquo modo est" (*S. August.*, De div. qq. 83, q. 46, n. 2; *M* 40, 30. Alia apud *Palmieri* p. 92)[2].

His ideis fit, ut Deus sit causa absolute independens in operando. Ex sese enim concipit, quaecumque sunt possibilia, et inter haec possibilia eligit ea, quae vult actu fieri. Ideae ipsae sunt necessariae, tam ut essentia divina imitabilis quam ut cognitio huius imitabilitatis;

---

[1] Cf. *Hontheim,* Theodic. 749 sqq.

[2] Nonnulli SS. Patres verba, quae leguntur ab initio Evangelii S. Ioannis (1, 3 4), ita iungunt: „Quod factum est, in ipso vita erat", et explicant de ideis divinis. E. g. *S. Augustinus:* „Faber facit arcam. Primo in arte habebat arcam. . . . Attendite ergo arcam in arte et arcam in opere. Arca in opere non est vita, arca in arte vita est, quia vivit anima artificis, ubi sunt ista omnia, antequam proferantur. Sic ergo, fratres carissimi, quia sapientia Dei, per quem facta sunt omnia, secundum artem continet omnia, antequam fabricet omnia, hinc, quae fiunt, per ipsam artem, non continuo vita sunt; sed quidquid factum est, vita in illo est. Terram vides, est in arte terra; caelum vides, est in arte caelum; solem et lunam vides, sunt et ista in arte; sed foris corpora sunt, in arte vita sunt" (In Io. tract. 1, n. 17; *M* 35, 1387).

sed actualis imitatio per creaturas pendet a libera voluntate Dei. Hoc sensu dici possunt ideae practicae esse liberae, quatenus practicae dicuntur eae ideae, quae sunt principium actualis creationis, non solum principium cognitionis rerum possibilium; sic enim potius dicuntur rationes aeternae rerum in mente divina exsistentes, quae non actu, sed virtute tantum sunt practicae.

In idea divina duo distingui possunt: essentia divina ut imitabilis ad extra et cognitio huius essentiae (*S. Thom.* 1, q. 15, a. 2). Utrique conceptui: subiectivo et obiectivo, ratio causae exemplaris merito tribuitur, sed diversimode. Causalitas conceptus obiectivi reducitur ad genus causae formalis externae, quia Deus respiciens ad conceptum obiectivum ut imitabilem producit creaturam ut imitationem quandam huius conceptus. Causalitas conceptus subiectivi reducitur ad genus causae efficientis. Artifex enim constituitur in actu primo perfecto ad operandum per ideas, quas habet in mente; antequam enim habet ideas, non potest ex intentione operari. Est autem idea subiectiva, sicut generatim intellectus, principium non exsecutivum, sed directivum. — Hac ratione videntur facile conciliari disputationes theologorum de causa exemplari creationis (cf. *Suarez,* Metaph. disp. 25, sect. 1; *Vazquez,* In 1, disp. 72; *Ruiz,* De scient. Dei disp. 82).

b) *Distinguendum est inter ideas divinas, possibilia, universalia.* Universalia vocantur illae notiones communes, quas omissis notis individuantibus e rebus abstrahimus, ut homo, animal, planta. Hae quidem notiones obiectivae secundum id, quod continent, in rerum natura exsistunt, quia revera exsistunt, quibus convenit definitio hominis, animalis, plantae. Non tamen exsistit in rerum natura modus universalitatis, quia non est homo universalis neque animal vel planta universalis. Ergo universalia ut universalia creari non possunt.

Possibilia vero sunt singulae res individuae, in quantum a Deo creari possunt. Haec igitur possibilia sunt termini idearum divinarum, quatenus Deus videt essentiam suam per has et illas res esse imitabilem. Essentia autem divina vocatur idea (obiectiva), non ut id, quo Deus intellegit, sed ut id, quod intellegit. Ideae divinae sunt aliquid in Deo, possibilia formaliter spectata sunt aliquid a Deo distinctum. Universalia sunt obiecta intellectus humani. Plura de his docentur in philosophia. De ideis agit *S. Thomas* 1, q. 15.

Ex dictis patet, *cur reiectae sint hae propositiones ontologistarum:* „Res creatae sunt in Deo tamquam pars in toto, non quidem in toto formali, sed in toto infinito, simplicissimo, quod suas quasi partes absque ulla sua divisione et diminutione extra se ponit." „Creatio sic explicari potest: Deus ipso actu speciali, quo se intellegit et vult tamquam distinctum a determinata creatura, hominem v. g., creaturam producit" (*Denz.* n. 1664 sqq.).

Hi errores provenerunt ex illa falsa sententia conceptus universales obiectivos non esse a parte rei realiter a Deo distinctos (l. c. n. 1661),

quam sententiam iam alibi refutavimus (II, n. 52 sqq.). Esse quidem illud aeternum, quod res omnes in Deo habent, non est a Deo distinctum, sed est ipsa essentia divina, non ut totum continens partes, sed ut esse eminens, quod in virtute sua omnia creabilia continet. At creabilia ipsa secundum internas et formales rationes nequaquam sunt ipse Deus, sed sunt possibiles imitationes Dei extra Deum, quia non Deus est possibilis et creabilis, sed angelus, homo, materia; et eaedem res, quae prius sunt possibiles tantum, postea creantur, non aliae. Ergo sicut res creatae secundum essentiam suam a Deo distinguuntur, ita etiam res creabiles. Creatio autem eo fit, quod Deus vult, ut res, quae antea poterant solummodo exsistere, actualem exsistentiam accipiant. Itaque quoad aeternas essentias rerum Deus est ultimum fundamentum, quoad exsistentiam actualem rerum Deus est causa efficiens, quoad modum producendi res essentia divina cognita ut imitabilis est exemplar seu idea, secundum quam Deus operatur. Cf. *Beraza,* De Deo creante n. 184 sqq., qui exponit varios loquendi modos, quibus theologi utuntur.

46. *Schol. 2.* De mundo optimo.

a) Quaestio, sitne mundus, qui creatus est, optimus, qui creari potuerit, duplici sensu intellegi potest: absolute et relative.

Absolute optimus est mundus, cuius internae et entitativae perfectiones tantae sunt, ut meliores esse non possint. *Relative optimus* est mundus, si ad finem, quem Deus libere ei praestituit, est optimus. Rursum, perfectiones internae aut intelleguntur perfectiones essentiales aut perfectiones accidentales. Essentialiter perfectior est planta quam lapis, animal quam planta, homo quam animal irrationale. Iamvero perfectio essentialis est id, sine quo res esse non potest, quod est. Ergo dicere Deum posse facere res essentialiter perfectiores, nihil aliud est nisi dicere Deum posse facere alias res. Accidentales vero perfectiones possunt adesse vel abesse, augeri vel minui, manente rei essentia, sicut homo potest esse fortis vel debilis, sanus vel aegrotus, plus aut minus doctus, et tamen manet homo et hic homo.

b) Quare *S. Thomas* ad quaestionem, num possit Deus meliora facere quam fecit, respondet ita: „Bonitas alicuius rei est duplex: una quidem est *de essentia* rei, sicut esse rationale est de essentia hominis; et quantum ad hoc bonum Deus non potest facere aliquam rem meliorem, quam ipsa sit, licet possit facere aliquam aliam ea meliorem; sicut etiam non potest facere quaternarium maiorem, quia, si esset maior, iam non esset quaternarius, sed alius numerus.... Alia bonitas est, quae est *extra essentiam* rei, sicut bonum hominis est esse virtuosum vel sapientem; et secundum tale bonum potest Deus res a se factas facere meliores. Simpliciter autem loquendo qualibet re a se facta potest Deus facere aliam meliorem.... Ergo dicendum, quod, cum dicitur Deum posse aliquid facere melius, quam

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

facit, si ly ‚melius' sit *nomen,* verum est; qualibet enim re potest facere aliam meliorem. Eandem vero potest facere meliorem quodam modo et quodam modo non, sicut dictum est. Si vero ly ‚melius' sit *adverbium* et importet modum ex parte facientis, sic Deus non potest facere melius, quam sicut facit, quia non potest facere ex maiore sapientia et bonitate. Si autem importet modum ex parte facti, sic potest facere melius, quia potest dare rebus a se factis meliorem modum essendi quantum ad accidentalia, licet non quantum ad essentialia.... Universum supposito istis rebus [quae creatae sunt] non potest esse melius propter decentissimum ordinem his rebus attributum a Deo, in quo bonum universi consistit. Quorum si unum aliquod esset melius, corrumperetur proportio ordinis, sicut si una chorda plus debito intenderetur, corrumperetur citharae melodia. Posset tamen Deus alias res facere vel alias addere istis rebus factis; et sic esset illud universum melius.... Humanitas Christi ex hoc, quod est unita Deo, et beatitudo creata ex hoc, quod est fruitio Dei, et beata Virgo ex hoc, quod est mater Dei, habent quandam dignitatem infinitam ex bono infinito, quod est Deus; et ex hac parte non potest aliquid fieri melius iis, sicut non potest aliquid melius esse Deo" (1, q. 25, a. 6).

Itaque secundum hanc doctrinam, quae est communis scholasticorum, *mundus non est neque potest esse absolute optimus,* quia nulla creatura neque universitas creaturarum ratione entitatis suae creatae potest esse tantae perfectionis, ut Deus infinitus meliore imitatione repraesentari non possit. *Relative vero mundus est optimus,* quatenus 1. ad optimum finem creatus est, i. e. ad Dei glorificationem, 2. optima operatione, i. e. creatione divina, productus est, 3. ad determinatum gradum glorificationis, quam Deus ex creaturis vult habere, optime ratione mediorum ad finem dispositus est, 4. quatenus mundus omne genus entium ab imis usque ad summa secundum pulcherrimam ordinis tum naturalis tum supernaturalis harmoniam continet, 5. quatenus coniunctio creaturarum cum Deo mediata vel immediata pro diversorum entium natura est optima, cuius fastigium est incarnatio et visio beatifica.

c) Inter defensores optimismi eminet *Leibniz.* At neque hic considerat singula entia creata ut optima, quae fieri possint, cum manifestum sit vel inter individua eiusdem speciei esse magnam diversitatem perfectionis; sed universum ut totum optimum esse vult, ut non potuerit fieri melius. „Suprema sapientia una cum bonitate infinita non potuit non eligere optimum. Nam sicut minus malum est species boni, ita minus bonum est species mali, si obstat maiori bono; et in operibus Dei correctioni locus esset, si melius quid fieri potuisset.... Nisi inter mundos possibiles unus esset optimus, Deus non produxisset ullum. Mundum appello totam successionem et totam collectionem rerum exsistentium, ne dicantur plures mundi potuisse exsistere variis temporibus et variis locis. Nam omnes simul com-

putandi essent ut unus mundus, vel, si mavis, ut unum universum.... In quo Deus omnia antecedenter disposuit in perpetuum, praevidens preces, bonas et malas actiones ceteraque omnia.... Et hic mundus omnibus simul sumptis et consideratis optimus visus est creatori, qui eum elegit" (Théodicée I, n. 8 9; ed. *Erdmann* 506). Addit, nisi Deus eligeret optimum, esset defectus aut bonitatis aut sapientiae aut potentiae (l. c. II, n. 117, p. 534). „Sapientia autem infinita omnipotentis, bonitati eius immensae iuncta, fecit, ut nihil potuerit fieri melius omnibus computatis, quam quod a Deo est factum; atque adeo, ut omnia sint perfecte harmonica conspirentque pulcherrime inter se: causae formales seu animae cum causis materialibus seu corporibus, causae efficientes seu naturales cum finalibus seu moralibus; regnum gratiae cum regno naturae. Et proinde quotiescumque aliquid reprehensibile videtur in operibus Dei, iudicandum est id nobis non satis nosci; et sapientem, qui intellegeret, iudicaturum ne optari quidem posse meliora" (Causa Dei asserta n. 46 47; l. c. p. 656).

Quid dicendum sit de hac opinione, patet ex iis, quae exposita sunt: Consequenter ad finem a Deo libere electum, mundus est optimus, *concedo*; antecedenter non potuit Deus eligere meliora interna constitutiva rerum naturalium, maioremque cumulum gratiarum supernaturalium et ita maiorem glorificationem suam externam, *nego.* Nam artifex tam in maioribus quam in minoribus aeque bene potest exercere artem suam, dummodo ad opus, quod perficiendum eligit, optimo modo operetur. Solum opus malum excluditur; opus autem minus non est species mali in creatione, quia non impedit opus maius; nam utrum maius fiat an minus, unice pendet ex libera electione creatoris (cf. *Kleutgen,* Theol. der Vorz. I², n. 359 sqq.).

d) Alio modo quidam theologi et imprimis *Didacus Ruiz* optimum mundum esse docent. Concedit Ruiz mundum non esse simpliciter optimum, cum in multis generibus rerum non possit esse optimum neque in qualitate neque in quantitate (De volunt. Dei disp. 9, sect. 2). Praeterea Deus non necessario eligit, quod optimum est, sed fuit liber in electione. Nihilominus infallibiliter vult illud bonum, quod in ordine ad universitatem rerum est optimum, scilicet in eo genere, in quo optimum est possibile. „In hoc igitur Deus semper eligit optimum finem creaturarum, ita ut finis ille creatus, qui per scientiam simplicis intellegentiae proponitur esse perfectissimus ... semper alliciat divinam voluntatem, ut velit eum exsecutioni mandare; proptereaque, quamvis illius electio sit physice et absolute libera, nihilominus fit infallibilis et moraliter necessaria, quae est necessitas secundum quid et non simpliciter" (l. c. sect. 3, n. 7). „Non solum in ordine ad finem praefixum cum tali modo et mensura, sed etiam simpliciter et absolute comparatione totius universi cunctarum partium providentiae Deus semper et infallibiliter vult et facit, quod est optimum in eo genere, cuius perfectio terminum habet" (l. c. sect. 9, n. 4). Rationem

reddit, quia, nisi haec doctrina admittitur, possent opera Dei esse imperfectissima, cum semper verum maneret Deum velle talem imperfectam glorificationem externam. Hoc autem est absurdum. Ergo concedendum est Deum non infimum gradum gloriae neque vilissima media elegisse, sed supremum gradum et optima media.

Sed manifeste *haec doctrina considerat sola extrema,* et neglegit viam mediam veritatis. Deus quidem perfecte liber est ad creandum aut non creandum. Nihilominus si vult creare, consequenter ad hanc voluntatem quaedam sunt necessaria. Ita necessariae sunt in hac suppositione creaturae rationales, quia Deus, qui creando manifestat gloriam suam. hanc non potest velle manifestare sibi ipsi; ergo vult eam manifestare creaturae rationali, qualis est homo (ut abstrahamus a puris spiritibus). Porro si producit creaturas rationales, Deus debet iis statuere finem ultimum earum naturae convenientem, qui non potest esse alius nisi Deus ipse cognitione et amore possidendus; debet iis providere media, quibus hunc finem assequi possint; debet universum ita disponere, ut ex eius consideratione creaturae rationales cum sufficienti facilitate et certitudine ad cognoscendum Deum ascendere possint; debet dare legem naturalem cum suis sanctionibus; et similiter alia sunt necessaria, quae ex conceptu creatoris et creaturae deducuntur. In his igitur Deus eatenus liber est, quatenus omnino potest pro suo arbitrio velle creare aut non creare; sed si vult creare, eius sapientia et sanctitas postulat, ut certo modo creet (cf. *S. Thomas,* De potentia q. 3, a. 16). Nihilominus non ideo Deus necessitatur ad optimum, quia iam in ordine pure naturali multi gradus perfectionis sunt possibiles, inter quos Deus libere eligere potest; multoque magis totus ordo supernaturalis est plane liberae electionis (cf. infra n. 178 196; II, n. 440 sq.; IV, n. 353 sqq.; V, n. 193 sqq.). Sub hoc respectu doctrina Didaci Ruiz de necessitate morali mundi optimi est exaggeratio.

Praeterea haec doctrina non videtur bene congruere cum illa definitione ecclesiastica, secundum quam Deus omnia „liberrimo consilio" creavit. Nam necessitas moralis et liberrimum consilium non videntur stare simul. Respondet *Ruiz:* „Per libertatem perfectissimam inclinatur Deus ad volendum optimum, et consequenter ad hoc inclinatur per dominium operationis suae plenissimum, quod solum potens est indefectibiliter et libere retinere, quod sapientissimus intellectus dictat esse rationabilius et convenientius eius bonitati.... Ex eodem igitur principio Deo provenit infallibilitas optimi, et illius contrarium fieri posse absque ulla renitentia, coactione aut violentia" (De volunt. Dei disp. 10, sect. 4, n. 3). Si ita est, non est vera necessitas moralis ad optimum in Deo, quia necessitas et libertas sibi opponuntur, ut altera crescente altera descrescat. Neque necessitas non eligendi minus bonum comparari debet cum necessitate non peccandi, quia peccatum est Deo contrarium, unde eius electio involveret contradictionem, id quod non valet de electione minoris boni, quod est vera Dei glori-

ficatio. Denique si perpenduntur omnes limitationes et distinctiones, quas Ruiz adhibet ad suam opinionem defendendam, iam eo fere res devenit, ut sit controversia de modo loquendi, utrum inclinatio Dei ad facienda ea, quae fecit, vocanda sit necessitas moralis necne. Quae cum ita sint, melius abstinetur a vocabulo necessitatis, quia ecclesia, loquens de operibus Dei ad extra, nihil dicit de necessitate, sed semper docet et inculcat perfectam Dei libertatem (cf. *Stentrup,* De Deo creante 650 sqq.).

Prop. V. **Finis primarius creationis est bonitas Dei manifestanda et glorificanda.** De fide (Sum. 1, q. 44, a. 4; q. 103, a. 2).

47. *Finis est id, cuius gratia aliquid fit.* „Omne agens per intellectum agit propter finem. Sed Deus est huiusmodi, cum sua scientia sit causa rerum" (*S. Thomas,* In 2, dist. 1, q. 2, a. 1). Ipse quidem actus divinus, utpote actus purus, aeternus, necessarius, non habet ullam causam neque ullius rei influxui subesse potest, sed est prima causa omnium. Nihilominus ea, quae a Deo fiunt, ob aliquem finem fiunt. Non enim creaturae ad nihil a Deo producuntur, sed ad aliquid; et, si ad aliquid, necessario etiam ad aliquem finem ultimum, qui non amplius ad alium finem refertur. In quantum finis creaturarum est id, quod creaturae ex natura sua appetunt et ad quod obiective ordinantur, dicitur *finis operis.* In quantum finis est id, quod operans per opus suum intendit, seu quod ei est ratio, cur opus producat, dicitur *finis operantis.* Quia autem finis est aliquod bonum, hoc ipsum bonum, quod appetitur, dicitur *finis qui;* possessio boni dicitur *finis quo;* subiectum vero, cui bonum intenditur, dicitur *finis cui.*

48. *Si quaerimus, quae sit ratio, cur Deus alia a se velit, respondendum est hanc rationem esse bonitatem (seu infinitam perfectionem) divinam.* Bonitas enim divina est ratio (non causa), cur Deus omnino velit. Praeterea nihil praeter Deum potest esse ratio volitionis divinae; secus Deus non esset sibi sufficiens. Ergo Deo ratio volendi, quidquid vult, est bonitas divina, sicut ratio intellegendi, quidquid intellegit, est veritas divina. Consequenter bonitas divina, quamvis relate ad Deum non habeat rationem causae, habet tamen rationem verae causae finalis relate ad creaturas, quia est illud bonum, quod amatum ratio est, cur creaturae sint. Deus non vult hoc propter hoc, sed vult esse hoc propter hoc (*S. Thomas* 1, q. 19, a. 5)[1]. Haec nota sunt ex tractatu de Deo Uno (II, n. 301 sqq.). Ergo, quamvis divinae volitionis nulla exsistat causa finalis, quia primae causae nulla est causa (cf. *S. August.,* De Gen. contra Manich. 1, 2; *M* 34, 175), tamen

[1] Doctrinam S. Thomae de causa finali creationis exponit *I. Stufler,* Zeitschrift für kath. Theologie 1917, 656 sqq.

Deus, quidquid vult, vult propter suam bonitatem divinam, quae est unicum obiectum formale voluntatis divinae, alia vero omnia se habent solum per modum terminorum.

49. Iamvero si Deus alia vult propter suam bonitatem divinam, haec alia necesse est habere relationem ad bonitatem divinam. Haec autem relatio est duplex. In quantum enim a Deo egrediuntur, *creaturae participant bonitatem divinam,* quia omnis bonitas creaturae est effectus bonitatis divinae et ex ea fluit. In quantum vero res creatae similes sunt Deo, eius *bonitatem manifestant,* quae manifestatio dicitur *gloria Dei externa obiectiva.* Cognitio vero, quam creaturae rationales ex operibus Dei de Deo hauriunt, simul cum agnitione excellentiae Dei dicitur *gloria Dei externa formalis.* Dicitur gloria externa in oppositione ad gloriam internam, quae est cognitio et amor Dei de se ipso.

50. Itaque imprimis *bonitas Dei communicanda est ratio, ob quam Deus ad extra agit.* Neque enim potest agere ad bonum aliquod adipiscendum (Ps. 15, 2); ergo agit ad suum bonum communicandum: Deus „agit non ex appetitu finis, sed ex amore finis" (*S. Thomas.* 1, q. 19, a. 2; q. 44, a. 4). Consequenter vult Deus, ut bonitas sua a creatura repraesentetur et a creaturis rationabilibus cum laude agnoscatur. Consequenter ultimus finis creaturarum est gloria Dei, quia gloria est clara cum laude notitia. Idem valet de ordine supernaturali, in quo Deus bona divina, ut sunt in se, cum creaturis communicat et a creaturis immediata intuitione videtur et correspondente amore amatur. Finis autem absolute ultimus est etiam finis primarius.

51. ***Arg. 1.*** **Ex S. Scriptura.**

Deum esse finem ultimum creaturarum S. Scriptura diserte docet: Deus est „A et Ω, principium et finis" (Apoc. 1, 8). „Ex ipso et per ipsum et in ipso (εἰς αὐτόν) sunt omnia" (Rom. 11, 36). „Propter me, propter me faciam, ut non blasphemer, et gloriam meam alteri non dabo" (Is. 48, 11; cf. 43, 7). Ergo Deus, quia amat suam bonitatem, vult eam ab aliis glorificari, et hanc gloriam sibi intendit.

Ideo creaturas ita condidit, ut vere gloriam suam manifestent (Rom. 1, 20. Sap. 13, 1 sqq. Ps. 98. Ps. 96. Apoc. 4, 11). Imprimis vero creaturis rationalibus ad hoc dedit intellectum. „Posuit oculum super corda eorum [hominum], ostendere illis magnalia operum suorum, ut magnalia enarrent operum eius" (Eccli. 17, 7 8). Hinc „benedicite omnia opera Domini Domino" (Dan. 3, 57. Ps. 148—150 etc.).

52. ***Arg. 2.*** **Ex traditione.**

SS. Patres docent Deo rationem creandi fuisse bonitatem suam, eumque creatione intendisse, ut bonitas haec in omnibus rebus eluceret et ab hominibus agnosceretur. Ita *Origenes:* „Cum in principio crearet

ea, quae creare voluit, nullam habuit aliam creandi causam nisi propter se ipsum, i. e. bonitatem suam" (De princip. l. 2, c. 9, n. 6; *M* 11, 230). *S. August.:* „Satis est christiano rerum creandarum causam nonnisi bonitatem credere creatoris" (Enchir. c. 9; *M* 40, 235). *Athenagoras:* „Liquet Deum propter se ipsum et elucentem in omnibus ipsius operibus bonitatem et sapientiam adductum fuisse, ut hominem faceret" (De resurr. mort. n. 12; *M* 6, 998). *Theophilus Antioch.:* „Omnia Deus fecit ex non exstantibus ad esse, ut per opera cognosceretur et innotesceret magnitudo eius" (Ad Autolyc. l. 1, c. 4; *M* 6, 1030). *Tertullianus:* „Deus unus est, qui totam molem istam cum omni instrumento elementorum, corporum, spirituum verbo quo iussit, ratione qua disposuit, virtute qua potuit, de nihilo expressit in ornamentum maiestatis suae" (Apol. c. 17; *M* 1, 375).

53. *Conc. vatic.* sess. 3, cap. 1 docet Deum creasse „non ad augendam suam beatitudinem nec ad acquirendam, sed ad manifestandam perfectionem suam per bona, quae creaturis impertitur" (*Denz.* n. 1783); can. 5: „Si quis mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit, A. S." (*Denz.* n. 1805).

Fusius eadem doctrina exponitur a *concilio coloniensi* anni 1860, tit. 3, c. 13: „Si id, quod Deum ad creandum impulerit, seu *finis operantis* quaereretur, dicendum esset nihil Deum, quod ab eo sit distinctum, impellere potuisse, cum, utpote sibi sufficiens, nihil sibi possit appetere[1]. Cum porro Deum creasse constet, et cum, quidquid agit, ex amore bonitatis suae absolutae eum agere pariter constet, recte dicimus Deum bonitate sua, ut libere mundum crearet, motum esse. Hoc etiam sensu *S. Augustinus* dixit: ‚Quia bonus est, sumus' (De doctr. christ. l. 1, c. 32). Si vero non iam quid Deum ad creandum moverit seu *finis operantis,* sed id, quod Deus, cum creavit, in opere a se producto intenderit seu *finis operis* quaeritur, dicendum profecto est eum hoc intendisse et intendere adhuc, quod cum eius actione ita est coniunctum, ut ab ea separari non possit. Et primo quidem Deus, dum creat, rebus boni aliquid non impertire non potest. Ipsum enim, quod accipiunt, *esse* bonum est; unde et *S. Augustinus:* ‚In quantum sumus (inquit), boni sumus' (l. c.). Alterum vero, quod ab opere Dei abesse non poterat, erat ipsa perfectionum divinarum, potentiae imprimis, sapientiae et bonitatis manifestatio, quae, cum in Dei laudem cedat, gloria Dei externa vocatur. Deum vero perfectionum suarum

[1] Negatur hic causa finalis actus divini, quia hic actus non habet causam. Nihilominus quia Deus vult, ut creaturae sint propter bonitatem divinam, licet dicere ipsum finem operis esse etiam finem operantis. „Cum omne opus divinum in finem quendam ordinatum sit, constat, quod ex parte operis Deus propter finem agit. Sed quia finis operis semper reducitur in finem operantis, ideo oportet, quod etiam ex parte operantis finis actionis eius consideretur, qui est bonum ipsius in ipso.... Sed Deo competit agere [non ex desiderio alicuius finis, sed] propter amorem finis, cuius bonitati nihil addi potest" (*S. Thomas,* In 2, dist. 1, q. 2, a. 1).

agnitionem et amorem seu gloriam externam revera intendisse, dubium esse non potest, sive spectamus res effectas, quae natura sua Dei perfectiones manifestant; sive hominem, qui ratione praeditus est, ut Deum ex operibus agnoscat et amet; sive Deum ipsum, qui, ut ex opere suo agnosceretur, utpote sanctus, non velle non poterat. Hinc illae tam crebrae Scripturarum voces, quibus ad laudandum Deum ex operum eius magnitudine monemur. Intime inter se conectuntur hominum felicitas et Dei gloria. Hanc enim dum homines promovent, sua augent merita suamque felicitatem; et Deus, quo maiora bona hominibus largitur, eo maiora praebet suae bonitatis documenta suamque auget gloriam; unde sicut haec ad illam, ita illa ad hanc ducit. Si tamen de utriusque finis ordine quaeritur, dicendum est ultimum operis finem esse Dei gloriam, ad quam etiam rerum creatarum et singillatim hominis felicitas referatur. Dei enim gloria, cum, utpote Deum respiciens, altioris sit ordinis quam hominis felicitas, hanc sibi submissam subservientemque habeat decet. Neque ex hoc existimandum est detrahi aliquid Dei in nos bonitati. Nam bona nobis collata, cum ad Dei referuntur gloriam, non minuuntur, immo quo studiosius per ea nos Dei gloriam quaerimus, eo magis ditescimus ipsi; nec Deus ita suam in mundo intendit gloriam, quasi ex ea aliquid, quod non habeat, boni acquirat, cum id solum velit, quod rectus ordo exigit" (Collect. Lac. V 291 sq.).

Hisce iam aperitur gressus ad sequentem thesim.

Prop. VI. Finis secundarius creationis est bonum creaturarum.

Theologice certa (Sum. 1, q. 20, a. 2—4).

54. S. Scriptura saepe praedicat Deum amare omnia, quae fecit, et ex amore omnia creasse. Atqui amare est bene velle alicui. Ergo producendo res Deus intendit bonum earum. Neque enim Deus amat res, quia erant bonae, sed amavit, ut essent bonae. Ceterum dilectio proprie dicta respicit entia rationalia, ideoque eorum bonum Deus imprimis intendit et alia inferiora ad ea ordinat. „Diligis omnia, quae sunt, et nihil odisti eorum, quae fecisti: nec enim odiens aliquid constituisti aut fecisti" (Sap. 11, 25). „Quid est homo, quod memor es eius? aut filius hominis, quoniam visitas eum? Minuisti eum paulo minus ab angelis; gloria et honore coronasti eum, et constituisti eum super opera manuum tuarum. Omnia subiecisti sub pedibus eius" (Ps. 8, 5 sqq.). „Omnia vestra sunt . . . vos autem Christi, Christus autem Dei" (1 Cor. 3, 22 23). Iam in narratione creationis hic finis diserte effertur (Gen. 1, 27 sqq.).

Neque potest Deus glorificationem suam intendere, quin simul intendat bonum creaturarum; quia creaturae eatenus gloriam Dei manifestant, quatenus eius bonitatem participant. Ergo Deus intendendo gloriam suam externam necessario bonum quoque creaturarum

intendit. Gloria vero formalis Dei in eo consistit, quod creaturae rationales eum cognoscunt et diligunt. Atqui hoc est simul summum bonum creaturarum rationalium.

55. *Hoc autem bonum creaturarum est finis secundarius creationis:* „Adduxisti populum tuum, ut faceres tibi nomen gloriae" (Is. 63, 14). „In laudem gloriae gratiae suae . . . ut simus in laudem gloriae eius" (Eph. 1, 6 12; cf. Io. 17, 4; Luc. 2, 14; Rom. 9, 23). Ultimus finis internus hominis, i. e. beatitudo eius, est praemium pro gloria Deo praestita per fidele servitium. Atqui id, propter quod datur praemium, primario amatur. Ergo bonum creaturarum est finis subordinatus gloriae Dei.

56. Ceterum *hoc ratio facile suadet.* Amor enim Dei est ordinatus. Ergo versatur circa singula bona secundum dignitatem eorum, et obiectum eius primarium est bonitas primaria, obiectum vero secundarium bona secundaria. Obiectum formale voluntatis Dei non potest esse nisi bonum aeternum, immutabile. Atqui, quaecumque amantur, propter obiectum formale amantur. Ergo bona creata a Deo amantur propter bonum increatum.

Itaque homo destinatus est ad glorificandum Deum: in hac vita serviendo ei et in altera vita fruendo eo, ita ut Deus sit finis hominis proximus et ultimus. Neque enim homo alteri creaturae ut fini suo proximo subservire debet. Creaturae vero irrationales factae sunt pro homine ut fine proximo, ut eum iuvent ad finem suum assequendum (Gen. 1, 28 sqq. Ps. 8, 18. Rom. 1. Sap. 13). „Ut sit Deus omnia in omnibus" (1 Cor. 15, 28).

57. Quamvis autem Deus omnia ultimatim velit propter suam gloriam, *nihilominus amor Dei erga creaturas rationales est verus amor benevolentiae.* Neque enim Deus amore concupiscentiae fertur in creaturas, cum nulla re indigeat, sed sit sibi sufficientissimus neque vel minimi augmenti beatitudinis capax. „Non quasi indigens Deus hominis, plasmavit Adam, sed ut haberet, in quem collocaret sua beneficia. . . . Qui in lumine sunt, non ipsi lumen illuminant, sed illuminantur et illustrantur ab eo; ipsi quidem nihil ei praestant, beneficium autem percipientes, illuminantur a lumine. Sic et servitus erga Deum Deo quidem nihil praestat, nec opus est Deo humano obsequio; ipse autem sequentibus et servientibus ei vitam et incorruptelam et gloriam aeternam attribuit, beneficium praestans servientibus sibi . . . sed non beneficium ab iis percipiens" (*S. Irenaeus,* Adversus haer. l. 4, c. 14, n. 1; *M* 7, 1010). „Nobis namque expedit eum [Deum] nosse, non illi" (*S. August.,* In Io. tr. 58, n. 3; *M* 35, 1793). „Unde patet, quod Deus suam gloriam non quaerit propter se, sed propter nos" (*S. Thomas* 2, 2, q. 132, a. 1 ad 1). Totum igitur commodum, quod ex creatione resultat, est creaturae, et in ordine utilitatis creatura rationalis est ultimus finis cui creationis. Amor autem, qui nullam suam utilitatem

appetit, sed eam totam alteri tribuit, est sine dubio amor benevolentiae. „Deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non eges“ (Ps. 15, 2). „Nec manibus humanis colitur, indigens aliquo“ (Act. 17, 25). „Servi inutiles sumus“ (Luc. 17, 10).

Neque vero amor benevolentiae postulat, ut amans inordinate in amatum feratur, sed vera benevolentia potius in omnibus honestatis rationem habet. Amor autem ordinatus postulat, ut bona participata amentur propter bonum imparticipatum, unde fluxerunt. Propterea tot sancti, qui ex caritate totam vitam suam in bonum proximi impenderunt, tamen homines non amaverunt nisi propter Deum. Numquid ideo non habuerunt verum amorem benevolentiae? Immo creatura rationalis non potest fieri beata nisi glorificando Deum. Ergo Deus, si ex amore benevolentiae vult bonum creaturae rationalis, debet velle propriam glorificationem. Tum tantum amor benevolentiae destruitur, cum quis alterum amat ut medium ad suum commodum parandum. Deus autem creaturas rationales nulla ratione amat ut medium, per quod commodum aliquod assequatur, sed ut subiectum, in quo ipse suam bonitatem perfectissime manifestet (cf. *Palmieri* p. 113 sqq.).

In hac re gravissime errarunt *Hermes* et *Günther*, dicentes Deum non esse gloriae cupidum, ideoque, etsi mundus esset glorificatio Dei, non tamen hanc glorificationem a Deo intendi ut ultimum finem creaturarum, sed solam felicitatem creaturarum rationalium (cf. *Kleutgen*, Theol. der Vorzeit I^2, n. 428 sqq.). Contra hunc errorem facta est definitio *concilii vaticani* (supra n. 53), ut constat ex actis: „Excluditur falsa doctrina de fine creationis [quae in eo est, quod] affirmatur finem in creando fuisse tantummodo felicitatem et bonum creaturae, non autem Deum creasse nec potuisse creare mundum ad suam gloriam, quia hoc studium gloriae, aiunt, esset repugnans divinae sanctitati.... Haereticum est et contra doctrinam Scripturae et praedicationis ecclesiae, si [haec] sententia hoc sibi vult finem a Deo operi suo praestitutum non esse manifestationem gloriae. ‚Universa enim propter semetipsum operatus est Dominus‘; et ‚caeli enarrant gloriam Dei‘; et ‚gloriam meam alteri non dabo‘ etc. Prov. 16, 4. Ps. 18, 2. Is. 48, 11“ (Collect. Lac. VII 540 n. 3). Gloriam appetere secundum dictamen rectae rationis non est malum. Neque enim malum est velle, ut verum agnoscatur et bonum ametur. Atqui Deus est summum verum et bonum. Ergo non potest non velle, ut ipse ab hominibus agnoscatur et ametur, seu ut glorificetur.

Prop. VII. Deus mundum creavit non ab aeterno, sed temporalem.

De fide (Sum. 1, q. 46).

58. *Arg. 1.* Ex S. Scriptura.

S. Scriptura variis modis significat mundum temporalem originem habuisse. Ita aeterna Sapientia de se dicit: „Dominus possedit me

in initio viarum suarum, antequam quicquam faceret a principio. ... Nondum erant abyssi..." (Prov. 8, 22 sqq.). „Ego ex ore Altissimi prodivi, primogenita ante omnem creaturam" (Eccli. 24, 5). Item psalmista alloquitur Deum: „Priusquam montes fierent aut formaretur terra et orbis, a saeculo et usque in saeculum tu es, Deus" (Ps. 89, 2). Christus rogat Patrem: „Nunc clarifica me tu, Pater, apud temetipsum claritate, quam habui, priusquam mundus esset, apud te" (Io. 17, 5). Apostolus de aeterna electione ait: Deus „elegit nos in ipso [Christo] ante mundi constitutionem" (Eph. 1, 4). Atqui id, ante quod aliud erat, et quod aliquando non erat, non est aeternum, sed temporale.

59. ***Arg. 2.*** **Ex traditione.**

SS. Patres non solum docent mundum reapse non esse aeternum, sed ne potuisse quidem esse. *S. Irenaeus:* „Discant, quoniam sine initio et sine fine, vere et semper idem et eodem modo se habens solus est Deus, qui est omnium dominus. Quae autem sunt ab illo, omnia, quaecumque facta sunt et fiunt, initium quidem suum accipiunt generationis, et per hoc inferiora sunt ab eo, qui ea fecit, quoniam non sunt ingenita" (Adv. haer. l. 2, c. 34, n. 2; *M* 7, 835). *S. Athanasius:* „Quodsi curiosius inquirant, cur Deus, cum semper facere possit, non semper faciat, furentium quidem haec est audacia ..., sed ut ne vel tenui aliqua obiecta ratione sileamus, audiant: tametsi Deus possit semper facere, at res creatas aeternas esse non posse" (Contra arian. orat. 1, c. 29; *M* 26, 71). *S. Basilius:* „Nos autem eiusdem insaniae esse putamus tum creaturae aeternitatem adscribere tum creaturae dominum hac dignitate privare" (Contra Eunom. l. 2, n. 17; *M* 29, 607). *S. Cyrillus Alex.:* „Quod omnino per creationem ad hoc, ut esset, deductum est, non potest intellegi a principio exstitisse" (Thes. assert. 32; *M* 75, 495). Ita Patres contra arianos constanter negant creaturam posse esse ab aeterno.

S. Augustinus saepe quidem docet creaturam non posse esse aeternam, sed attendendum est ad eius modum loquendi. Nam De civ. Dei 12, 15 quaerit, num quae creatura semper fuerit, et Deus semper fuerit dominus creaturae. Ibi autem „semper esse" intellegit „omni tempore" esse. „Quis dicat: Non semper fuit, quod omni tempore fuit?" Eo autem ipso, quod mutabilis creatura esse incipit, tempus esse incipit, et e converso, quamdiu tempus fuit, tamdiu creatura fuit. „Ubi enim nulla creatura est, cuius mutabilibus motibus tempora peragantur, tempora omnino esse non possunt." Hoc sensu angeli semper quidem fuerunt, non tamen aeterni ut Deus. „Quapropter si Deus semper dominus fuit, semper habuit creaturam suo dominatui servientem; verumtamen non de ipso genitam, sed ab ipso de nihilo factam nec ei coaeternam; erat quippe ante illam, quamvis nullo tempore sine illa, non eam spatio transcurrente, sed manente perpetuitate praecedens." Dein addit, quaestionem, num Deus semper

fuisse creator et dominus dicendus sit, etsi creatura aeterna non sit, se velle sapientioribus solvendam relinquere (*M* 41, 363 sqq.). Quaestionem vero, num forte creatura quaedam prorsus immutabilis esse et haec immutabilis creatura ab aeterno creari potuerit, Augustinus nuspiam tangit, sed videtur potius supponere aliquam mutabilitatem esse de conceptu omnis creaturae.

60. *Conc. lateran. IV* contra albigenses definivit: Deus „sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam" (*Denz.* n. 428). Eandem definitionem iteravit *conc. ratic.* sess. 3, c. 1 (*Denz.* n. 1783). Itaque doctrina de temporali origine mundi est dogma catholicum.

61. ***Arg. 3.*** **Ex ratione.**

Etiam ratio ostendit mundum hunc, qui reapse exsistit, non esse aeternum. Res anorganicae fuerunt ante plantas, plantae ante bestias, bestiae ante homines. Immo constat in hoc mundo esse universalem tendentiam omnia perducendi ad aequilibrium, in quo omnis motus mechanicus cessat. Differentiam caloris paulatim tolli experientia docet. Ergo motus externus, qui est in mundo, non est ab aeterno; secus iam diu finem habuisset, sicut sine dubio post certum tempus sol et alia sidera frigescent, et vita omnis organica desinet, deficientibus condicionibus vitae necessariis, quemadmodum tempus erat, quando condiciones vitae necessariae nondum aderant, ut geologia docet. Hae et similes considerationes ostendunt mundum, qui nunc exsistit, non fuisse ab aeterno. Sed alia quaestio est, nonne saltem ipsa materia, ex qua mundus constat, cum suis essentialibus proprietatibus sit ab aeterno. Fides negative respondet; at quid ratio? Certe nulla species argumenti adest, qua ostendatur materiam necessario esse ab aeterno, vel non posse esse temporalem; nam sicut quantitas materiae, ita eius duratio pendet a libera Dei voluntate. At numquid absolute materia ab aeterno exsistens repugnare dicenda est, si solam rationem naturalem consultamus?

62. *De quaestione philosophica, num absolute potuerit aliqua creatura ab aeterno produci, non convenit inter doctos. S. Thomas* ait: „Mundum non semper fuisse sola fide tenetur et demonstrative probari non potest. . . . Et hoc utile est, ut consideretur, ne forte aliquis, quod fidei est, demonstrare praesumens, rationes non necessarias inducat, quae praebeant materiam irridendi infidelibus, existimantibus nos propter huiusmodi rationes credere, quae fidei sunt" (1, q. 46, a. 2). In hunc sensum scripsit speciale opusculum „De aeternitate mundi contra murmurantes". *Alii* autem censent posse evidenter probari repugnantiam mundi ab aeterno producti, ut *Albertus M.* et *S. Bonaventura* (In 2, dist. 1, p. 1, a. 1, q. 2) et alii scholastici, de quibus vide *Laur. Janssens,* Sum. theol. VI 198 sqq. Sed hucusque argumenta,

quae ab aliis proponuntur, ab aliis reiciuntur. Et revera fallaciae hac in re ex imaginatione facile oriuntur. Ante omnia memoria tenendum est non agi de quaestione, num aeternitas stricte dicta mundo convenire possit. Hoc enim est absurdum, cum ens potentiale non possit esse actus purus. Ergo mundus aeternus nihil aliud dicit nisi durationem, qua ex parte ante non possit esse maior, quamvis continuo crescat ex parte post. Ergo omnia argumenta, quae petuntur ex conceptu „infiniti, quo non potest esse maius", sunt sophismata, quae solvuntur hac distinctione: Duratio mundi est infinita, i. e. sine fine ex parte ante, *conc.;* ex parte post, *nego.* Huic durationi ex parte, qua est infinita, nihil addi potest, sed potest aliquid addi ex parte post. Neque enim repugnat illud, quod est ex una tantum parte infinitum, ex altera parte crescere vel unum tale infinitum altero esse maius. Unde tali infinito applicari nequit definitio: illud, quo maius cogitari nequit (haec enim est definitio infiniti simpliciter), sed illa potius: id, quod finitis acceptionibus exhauriri nequit. Porro non est obliviscendum rerum creatarum cum omnibus suis motibus et successionibus in mente divina ideas semper exstitisse. Neque enim umquam Deus vidit creaturas et earum mutationes esse obiective impossibiles et postea factas esse possibiles, sed semper vidit mundum a se creari posse. Ergo mundus idealis cum omnibus suis mutationibus obiective in mente Dei ab aeterno exstitit, et consequenter mundus aeternus in suo conceptu non potest involvere ullas contradictiones. Secus obiectiva possibilitas creationis aliquando incepisset, id quod videtur absurdum. Quia igitur omnia fere, quae obiciuntur contra mundum in ordine reali ab aeterno exsistentem, obici possunt contra mundum in ordine ideali ab aeterno exsistentem, patet multas obiectiones esse sophismata (cf. De Deo Uno II, n. 199 sqq.).

63. Ex altera vero parte fatendum est conceptum creaturae ab aeterno exsistentis tam alienum esse a nostro intellectu, ut vix non videatur esse contradictio in terminis. Ergo optimum est fateri nostram ignorantiam et cum S. Thoma dicere abstinendum esse ab omni conatu probationis a priori. Rationes, quae afferri solent contra possibilitatem creationis ab aeterno, notae sunt ex philosophia[1].

Ceterum etsi mundus aeternus sit possibilis, convenientius creatus est temporalis. Nam „cum Deus creaturas ad manifestationem sui produxerit, convenientius fuit et melius, ut sic producerentur, sicut convenientius et expressius eum poterant manifestare; expressius autem manifestatur ex creaturis, si non semper sint, quia in hoc manifeste apparet, quod ab alio eductae sint in esse, et quod Deus creaturis non indiget, et quod creaturae omnino divinae subsunt voluntati" (*S. Thomas,* De potentia q. 3, a. 17, ad 8).

---

[1] *Hontheim,* Theodic. 710 sqq.

Prop. VIII. Deus res creatas positive et directe conservat. De fide (Sum. 1, q. 104, a. 1 2).

64. Humanus artifex, qui statuam producit, non necessario confert quicquam ad eam conservandam in esse. Eatenus solum dicitur eam conservare, quatenus eam non destruit, sed ulterius exsistere permittit, quae dicitur *conservatio negativa*. Potest etiam artifex aliquam diligentiam adhibere ad statuam conservandam collocando eam in loco tuto et removendo causas destruentes. Haec est *conservatio positiva, sed indirecta*. Conservatio vero *positiva et directa* est influxus in ipsam rem, quo conservatur in esse. Talem influxum Deus exercet in omnem creaturam. Hic influxus ex parte Dei nihil aliud est nisi ipse ille actus, quo Deus creat, cum respectu ad rem non ut novam et nunc primo exsistentem, sed potius ad rem ut iam prius exsistentem. Unde creatura ulla, sicut non potest creare, ita non potest directe conservare (cf. *S. Thom.* 1, q. 104; *Stentrup,* De Deo Uno 663 sqq.).

65. ***Arg. 1.*** **Ex S. Scriptura.**

S. Scriptura docet nihil posse in exsistentia perseverare, nisi continuo a Deo conservetur. „Quomodo posset aliquid permanere, nisi tu voluisses? aut, quod a te vocatum non esset, conservaretur?" (Sap. 11, 26.) Ex hac continua conservatione concludit Sapiens Deum omnia diligere, quae fecerit; nominat autem hanc efficacem Dei voluntatem vocationem, qua res a Deo iubentur permanere. Ergo Deus influxu positivo et directo res omnes conservat: „Πνεῦμα κυρίου πεπλήρωκε τὴν οἰκουμένην, καὶ τὸ συνέχον τὰ πάντα γνῶσιν ἔχει φωνῆς" (Sap. 1, 7); i. e. Spiritus Sanctus omnium rerum scientiam habet, quia ubique est et sua virtute omnia continet. Ideo omnes res dicuntur in Deo constare: „Πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν" (Col. 1, 17. Cf. Act. 17, 28). Ipse vero Deus dicitur „portare omnia verbo virtutis suae" (Hebr. 1, 3). Ergo creaturae non possunt sine positivo et directo influxu Dei subsistere; quod enim portari necesse est, non stat per se. Unde Christus iudaeis obicientibus sibi laesionem sabbati respondet nequaquam Deum plane cessasse ab operatione, sed potius continuo operari; „Pater meus usque modo operatur, et ego operor" (Io. 5, 17).

66. ***Arg. 2.*** **Ex traditione.**

S. Irenaeus: „Omnia, quae facta sunt, initium facturae suae habent, et perseverant, quoadusque ea Deus et esse et perseverare voluerit" (Adv. haer. l. 2, c. 34, n. 3; *M* 7, 836). *S. Ioan. Chrysostomus:* „Non solum creaturam produxit Deus, sed productam etiam fovet et conservat: sive tu angelos dixeris sive archangelos sive caelestes virtutes, sive visibilia omnia sive invisibilia, haec illius providentia fruuntur, ac, si eius efficientia destituantur, abeunt ac pereunt" (Contra anom. hom. 12, n. 4; *M* 48, 810). *S. Augustinus:* „Sic credamus vel, si possumus, etiam intellegamus usque nunc operari Deum, ut, si conditis ab eo rebus operatio eius subtrahatur,

intercidant" (De Gen. ad litt. l. 5, c. 20, n. 40; cf. l. 4, c. 14, n. 25; *M* 34, 333 305). *S. Gregorius M.:* „Cuncta ex nihilo facta sunt, eorumque essentia rursum ad nihilum tenderet, nisi eam auctor omnium regiminis manu teneret" (Moral. l. 16, c. 37, n. 45; *M* 75, 1143). Alia vide apud *Lessium* (De perf. div. l. 10, c. 3, n. 21 sqq.), *Petavium* (De Deo l. 8, c. 2), *Stentrup* (De Deo Uno 658 sqq.).

Unanimis de hac re est theologorum sententia (cf. *S. Thomas,* Contra gent. 3, 65).

Definitiones expressae conciliorum de hac re non sunt factae. *Catechismus* autem *Romanus* ita loquitur: „Nec vero ita Deum creatorem atque effectorem omnium credere oportet, ut existimemus perfecto absolutoque opere ea, quae ab ipso effecta sunt, deinceps sine infinita eius virtute constare potuisse. Nam quemadmodum omnia, ut essent, creatoris summa potestate, sapientia et bonitate effectum est, ita etiam, nisi conditis rebus perpetua eius providentia adesset atque eadem vi, qua ab initio constitutae sunt, illas conservaret, statim ad nihilum reciderent" (P. 1, c. 2, n. 21). Doctrina haec propter clara testimonia Scripturae et traditionis dicenda est esse de fide.

67. Argumentum ex ratione, quod iam in philosophia propositum est[1], huc redit, quod ex una parte perfectum Dei dominium postulat, ut creatura totaliter ab eo dependeat neque independenter a Dei voluntate in esse permanere possit, sed potius statim in nihilum redigeretur, si Deus vellet. Cum autem influxus positivus non possit pro termino habere nihilum, Deus non potest aliter res annihilare nisi subtrahendo conservationem suam. Ergo conservatio requiritur, ut res in esse permaneant (*S. Thomas* 1, q. 104, a. 3).

Ex altera vero parte creatura quidem esse accepit a Deo, at esse imperfectum, quod, ut ex nihilo procederet, creatura nihil de suo potuit conferre, sed totaliter a causa externa produci debuit. Itaque tota ratio esse creati est in causa externa: ergo etiam tota ratio permansionis in esse est in causa externa. Quando causa creata producit effectum, sola forma inducitur in materiam, quae ex se iam apta est ad formam recipiendam et plerumque etiam ad eam retinendam. Ita, si artifex ex marmore facit statuam, marmor iam antecedenter aptum est ad permanendum in hac forma; ideo solum fieri pendet ab artifice, non vero duratio. Si vero materia ex se apta non est ad formam retinendam, sed hanc aptitudinem recipit a causa externa, tamdiu solum effectus permanet, quamdiu manet influxus causae externae, sicut si quae causa massam aquae facit rotundam. Multo magis, si intellectus producit cogitationem, cogitatio statim cessat, si cessat positivus influxus intellectus, quia ipsum esse cogitationis ab hoc influxu pendet. Ergo etiam creatura, cuius totum esse totaliter

[1] *Hontheim,* Theodic. 766 sqq.

a Deo pendet, statim in nihilum abit, nisi Deus eam continuo conservat. Neque enim umquam fieri potest, ut creatura perfecto modo esse possideat et fiat ens a se, sed semper manet ens ab alio, i. e. res cuius tota ratio essendi est ab alio (*S. Thomas* 1, q. 104, a. 1).

68. ***Schol.*** Sicut id, quod a Deo directe et per se creatur, est substantia, ita *substantia sola per se est obiectum divinae conservationis.* Accidentia vero conservantur, quatenus conservatur subiectum eorum, et quatenus Deus cum subiecto concurrit in conservandis accidentibus. Itaque substantiae solae et omnes a Deo conservantur, et quidem a solo Deo; cum enim conservatio sit continuata quaedam creatio, solus Deus directe et positive conservare potest, sicut ipse solus creare potest (cf. *Stentrup*, De Deo Uno 665 sq.).

Prop. IX. Deus cum actionibus creaturarum physice et immediate concurrit. Theologice certa (Sum. 1, q. 105, a. 5).

69. Agitur hic solum de concursu Dei ad actiones creaturarum in ordine naturali, qui vocari solet generalis, ut distinguatur a concursu speciali ordinis supernaturalis, de quo in tractatu de gratia sermo erit. Deus eo ipso, quod creaturis vires naturales confert et conservat, aliquo etiam modo ad earum actiones concurrit, quem concursum *Durandus* sufficere putavit, ideoque omnem alium concursum ordinis naturalis negavit: „Ea, quae fiunt a Deo mediantibus causis secundis, non fiunt ab eo immediate [immediatione suppositi]. . . . Illam [actionem] potest habere creatura sine speciali influxu Dei supposita conservatione suae naturae et suae virtutis activae. . . . Actio autem creaturae immediate est a creatura et perfecte, cum non excedat virtutem suae speciei; ergo eadem actio non est immediate a Deo . . ., [sed] eandem actionem, quam facit causa propinqua immediate, facit causa universalis et remota perfecte, in quantum dat virtutem causae proximae et datam conservat, et hoc est mediate solum [mediatione suppositi]." (In 2 Sent. dist. 1, q. 5, n. 11 sq.).

Nostra aetate eandem sententiam, quod ad substantiam rei attinet, *I. Stufler* conatus est ostendere (Zeitschr. für kath. Theol. 1920 et sqq.: Divi Thomae Aquinatis doctrina De Deo operante, Oeniponti 1923) esse doctrinam S. Thomae recte intellectam eamque commendat ut medium, quo nullum opportunius, componendi tandem luctuosam illam pugnam de praedeterminatione physica et concursu simultaneo. Nam si de vera sententia S. Thomae constat, eius auctoritas tanta est, ut, quamdiu authenticum iudicium ecclesiae factum non est, facile omnes Thomae auctoritati, utpote ab omnibus agnitae, se subiciant. Atqui de mente S. Thomae secundum regulas sanae hermeneuticae certe constare potest (l. c. 3 sq.).

Mentem autem S. Thomae hisce dictis exprimit: „Res creatae a Deo ad agendum moventur motu naturali, quatenus ipse esse, naturam

et principia activa dat et conservat" (l. c. 99). „Impossibile est Deum et causas secundas eundem effectum operari immediatione suppositi. Ergo Deus omnes effectus, quos mediantibus causis secundis fieri vult, operatur sola immediatione virtutis. Virtus autem illa, per quam causas secundas ut instrumenta ad agendum movet, non est aliqua praemotio physica in iis recepta, sed ipsa virtus increata, qua interius in rebus operando iis esse continuo largitur; quare Deus recte dicitur in omnibus operari. Igitur haec duo simul vera sunt: Deus effectus causarum secundarum non producit immediatione suppositi, et: Deus immediatione suppositi et non tantum virtutis in omnibus causis inferioribus operatur. Nam illud suppositum, quod immediate effectum operatur, est sola causa infima; Deus autem immediatione suppositi in hac causa interius operatur, dans ei esse et naturam et virtutem agendi" (l. c. 105). Similiter multis aliis locis (cf. in fine operis n. 282). Ergo S. Thomas cum Durando consentiret, quatenus doceret admitti posse doctrinam, secundum quam influxus Dei in actiones causarum secundarum non est aliud nisi conservatio naturae et virtutis causarum secundarum[1].

Sed theologi scholastici vix non omnes docent concursum esse actum Dei terminative diversum a conservatione; et aliquo modo esse diversum evidens est, quia Deus conservat vires activas creaturarum etiam cessante actione creata, sed non cooperatur, nisi quando creatura operatur. Neque vero est una sententia theologorum, quid concursus addat ad conservationem, ut videbimus (cf. *Suarez,* Metaph. disp. 22, sect. 1 et Opusculum de concursu; *Lessius,* De perfect. div. l. 11, c. 3 sq.; *Stentrup,* De Deo Uno 673). Quaestio haec non pertinet ad ea, quae vel a concilio definita sunt vel ex aliis fontibus cum certitudine fidei determinari possunt. Theologi tamen de sententia Durandi satis severe iudicant, ut ait *Beraza* (De Deo creante n. 1386): „Hanc tamen doctrinam ut temerariam, erroneam, minus tutam in fide, necnon ut haereticam reiciunt plures et graves doctores. Cf. *Molina,* In 1, q. 14, a. 3, disp. 5; *Valentia,* In 1, disp. 3, q. 1, punct. 1; *Suarez,* De concursu Dei cum volunt. l. 1, c. 4, n. 1; *S. Thomas,* In 2, dist. 1, q. 1, a. 4; dist. 37, q. 2, a. 2. — Thesis igitur nostra, licet non sit expressum dogma fidei, ita tamen est certa, ut absque magna temeritate negari non possit."

Id unum adhuc explicare utile videtur, quis sit sensus illius distinctionis: *immediatio suppositi et immediatio virtutis.* Itaque agens agit immediatione suppositi, quando effectum producit nullo alio supposito mediante, sicut planta producit flores et fructus suos. Sol vero tribuens lucem et calorem, producit quidem et ipse flores et fructus, sed mediante planta, ergo per mediationem alterius suppositi. Virtutem autem producendi flores et fructus planta partim accipit a sole,

---

[1] Durandi sententiam de concursu oppositam esse doctrinae S. Thomae ostendit *G. Huarte,* Gregorianum 6 (1925) 81 sqq. 85 93 sqq.

et eatenus planta non agit per virtutem, quam immediate ex seipsa habet, sed sol ex se habet virtutem producendi lucem et calorem necessarium, et sic immediatione virtutis concurrit ad producendos flores et fructus. Illud agens, a quo demum omnia agentia creata habent virtutem agendi, est Deus. Itaque Deus ad omnes effectus creatos concurrit immediatione virtutis, etsi non omnes producit immediatione suppositi, sed per alia supposita. Cf. *Suarez,* Metaph. disp. 22, sect. 1, n. 17 sqq.

70. ***Arg. 1.*** **Ex S. Scriptura.**

S. Scriptura saepe actiones causarum creatarum Deo adscribit, quae testimonia, quamvis absolute intellegi possint de concursu Dei mediato, obvio tamen sensu attribuunt Deo continuam cooperationem cum causis creatis. Ita Iob alloquitur Deum: „Manus tuae fecerunt me et plasmaverunt me totum in circuitu, et sic repente praecipitas me? Memento, quaeso, quod sicut lutum feceris me et in pulverem deduces me. Nonne sicut lac mulsisti me et sicut caseum me coagulasti? Pelle et carnibus vestisti me, ossibus et nervis compegisti me“ (Iob 10, 8 sqq.). „Praecinite Domino in confessione, psallite Deo nostro in cithara. Qui operit caelum nubibus et parat terrae pluviam, qui producit in montibus faenum et herbam servituti hominum“ (Ps. 146, 7 sq.). Talia testimonia sat multa occurrunt (cf. Is. 26, 12; 2 Mach. 7, 22; Matth. 6, 30). Haec autem ostendunt Deum non solum cooperari conservando, quia ita non magis operatur, quando creaturae agunt, quam quando quiescunt. Atqui Deus dicitur agere, quando creaturae agunt, non quando quiescunt. Apostolus ait: „In ipso vivimus, movemur et sumus“ (Act. 17, 28), ubi aperte vult dicere nos et in existentia et in actionibus a Dei influxu pendere.

71. ***Arg. 2.*** **Ex SS. Patribus.**

SS. Patres hanc doctrinam disertis verbis proponunt. *S. Theophilus:* „Dei est operari et nutrire et providere et gubernare et vivificare omnia“ (Ad Autolyc. l. 1, n. 4: *M* 6, 1030). *Origenes:* „Semper videmus Deum operari, et nullum sabbatum est, in quo Deus non operetur, in quo non producat solem suum super bonos et malos et pluat super iustos et iniustos...“ (In Num. hom. 23, n. 4; *M* 12, 750). *S. Ioan. Chrysostomus:* „Cum solem orientem, lunae cursum, stagna, fontes, fluvios, naturae vim in seminibus, in nostris et brutorum corporibus progressum, cetera omnia, quibus hoc totum constat, vides, intellege perpetuam Patris operationem“ (Hom. 37 in Io. 5, 17; *M* 59, 214). *S. Hieronymus:* „Si in singulis rebus, quas gerimus, Dei utendum est adiutorio, ergo et calamum temperare ad scribendum et temperatum pumice terere manumque aptare litteris, tacere, loqui, sedere, stare, ambulare, currere, comedere, ieiunare, flere, ridere et cetera huiusmodi, nisi Deus iuverit, non poterimus? Iuxta meum sensum non posse

perspicuum est" (Dial. contra Pelag. l. 1, n. 2; *M* 23, 490). *S. Augustinus:* „Quomodo negare poterimus Deum etiam nunc operari cuncta, quae creantur, cum Dominus dicat: Pater meus usque nunc operatur? ... Nam si Deus nunc ista non format, quomodo legitur: Priusquam te formarem in utero, novi te? Quomodo etiam accipi potest: Quodsi faenum agri, quod hodie est et cras in clibanum mittitur, Deus sic vestit? ... Cum enim dixit: vestit, non de praeterita ordinatione, sed de praesenti operatione satis indicat" (Epist. 205 ad Consent. c. 3, n. 17; *M* 33, 948). Eandem veritatem docet *Catechismus Rom.* (P. 1, c. 2, n. 22).

72. *Arg. 3.* Ex ratione.

Hoc argumentum, ut in praecedenti thesi, deducitur ex perfecto dominio Dei, a quo non possunt esse independentes actiones creaturarum, cum ipsae quoque actiones sint entia et ideo dependeant ab ente a se. Porro imperfectio entis creati postulat continuum Dei influxum in operando, quia agere sequitur esse; ergo, ubi esse est necessario ab alio, ibi agere non potest esse perfecte a se. Si enim creaturae, postquam productae sunt, non possunt sua virtute se conservare in esse, etiam minus possunt sua virtute facere id, quod est earum perfectio, i. e. agere. Et e contrario, si actiones creaturarum in fieri non penderent a Deo, ne conservandae quidem essent a Deo, quia non minus requiritur, ut aliquid primum fiat, quam ut permaneat, si semel factum est.

S. Thomas hanc rem ita exponit (De potentia q. 3, a. 7): „Deus agit omnes actiones naturae, quia *dedit rebus naturalibus virtutes,* per quas agere possunt, non solum sicut generans virtutem tribuit gravi et levi[1] et eam ulterius non conservat, sed sicut continue tenens virtutem in esse, quia est causa virtutis collatae non solum quantum ad fieri sicut generans, sed etiam quantum ad esse, ut sic possit dici Deus causa actionis, in quantum causat et *conservat virtutem naturalem* in esse.... Sed quia nulla res per se ipsam movet vel agit, nisi sit movens non motum, tertio modo dicitur una res esse causa actionis alterius, in quantum movet eam ad agendum: in quo non intellegitur collatio aut conservatio virtutis activae, sed *applicatio virtutis ad actionem,* sicut homo est causa incisionis cultelli ex hoc ipso, quod applicat acumen cultelli ad incidendum movendo ipsum. Et quia natura inferior agens non agit nisi mota, eo quod huiusmodi corpora inferiora sunt alterantia alterata, caelum autem est alterans non alteratum, et tamen non est movens nisi motum, et hoc non cessat, quousque perveniatur ad Deum, sequitur de necessitate, quod Deus sit causa actionis cuiuslibet rei naturalis ut movens et applicans virtutem ad agendum. Sed ulterius invenimus secundum ordinem causarum esse ordinem effectuum, quod necesse est propter similitudinem effectus et

[1] De hac re cf. *I. Stufler,* Zeitschr. für kath. Theol. 1923, 371 sqq.

causae. *Nec causa secunda potest in effectum causae primae per virtutem propriam, quamvis sit instrumentum causae primae respectu illius effectus.* Instrumentum enim est causa quodammodo effectus principalis causae, non per formam vel virtutem propriam, sed in quantum participat aliquid de virtute principalis causae per motum eius, sicut dolabra non est causa rei artificiatae per formam et virtutem propriam, sed per virtutem artificis, a quo movetur, et eam quoquo modo participat. Unde quarto modo unum est causa actionis alterius, sicut principale agens est causa actionis instrumenti; et hoc modo etiam oportet dicere, quod Deus est causa omnis actionis rei naturalis. Quanto enim aliqua causa est altior, tanto est communior et efficacior; et quanto est efficacior, tanto profundius ingreditur in effectum et de remotiore potentia ipsum reducit in actum. In qualibet autem re naturali invenimus, quod est ens, et quod est res naturalis, et quod est talis vel talis naturae. Quorum primum est commune omnibus entibus, secundum omnibus rebus naturalibus, tertium in una specie, et quartum, si addamus accidentia, est proprium huic individuo. Hoc ergo individuum agendo non potest constituere aliud in simili specie, nisi prout est instrumentum illius causae, quae respicit totam speciem et ulterius totum esse naturae inferioris. Et propter hoc nihil agit in speciem in istis inferioribus nisi per virtutem corporis caelestis; nec aliquid agit ad esse nisi per virtutem Dei. *Ipsum enim esse est communissimus effectus, primus et intimior omnibus aliis effectibus.* Et ideo soli Deo competit secundum virtutem propriam talis effectus.... Sic ergo Deus est causa omnis actionis, prout quodlibet agens est instrumentum divinae virtutis operantis. Sic ergo si consideremus supposita agentia, quodlibet agens particulare est immediatum ad suum effectum [immediatione suppositi]. Si autem consideremus virtutem, qua fit actio, sic virtus superioris causae erit immediatior effectui quam virtus inferioris [immediatione virtutis]; nam virtus inferior non coniungitur effectui nisi per virtutem superioris.... *Sic ergo Deus est causa actionis cuiuslibet, in quantum dat virtutem agendi, et in quantum conservat eam, et in quantum applicat actioni, et in quantum eius virtute omnis alia virtus agit.* Et cum coniunxerimus his, quod Deus sit sua virtus et quod sit intra rem quamlibet, non sicut pars essentiae, sed sicut tenens rem in esse, sequetur, quod ipse in quolibet operante immediate operetur, non exclusa operatione voluntatis et naturae."

In responsis ad obiectiones S. Thomas quaedam addit ad rem magis explicandam. Ita ad 3: „In operatione, qua Deus operatur movendo naturam, non operatur natura, sed ipsa naturae operatio est etiam operatio virtutis divinae, sicut operatio instrumenti est per virtutem agentis principalis." Ad 7: „Virtus naturalis, quae est rebus in sua institutione collata, inest iis ut quaedam forma, habens esse ratum et firmum in natura. Sed *id, quod a Deo fit in re naturali, quo actualiter agat, est ut intentio sola, habens esse quoddam incomple-*

tum per modum, quo colores sunt in aere et virtus artis in instrumento artificis. Sicut ergo securi per artem dari potuit acumen, ut esset forma in ea permanens, non autem dari ei potuit, quod vis artis esset in ea quasi quaedam forma permanens, nisi haberet intellectum, ita rei naturali potuit conferri virtus propria ut forma in ipsa permanens, non autem vis, qua agit ad esse ut instrumentum primae causae, nisi daretur ei, quod esset universale essendi principium; nec iterum virtuti naturali conferri potuit, ut moveret se ipsam, nec ut conservaret se in esse. Unde sicut patet, quod instrumento artificis conferri non oportuit, quod operaretur absque motu artis, ita rei naturali conferri non potuit, quod operaretur absque operatione divina."

73. Accuratior explicatio. Quamvis theologi consentiant in statuenda necessitate cooperationis divinae, tamen statim in diversas partes abeunt, si agitur de explicanda natura huius cooperationis. Alii statuunt necessitatem praedeterminationis physicae, alii admittunt solum concursum simultaneum. Et utrique pro se invocant auctoritatem S. Thomae. Sed quia impossibile est omnes illas disputationes hic discutere, et quia quaestio de concursu, quod spectat ordinem naturalem, tractatur in philosophia et, quod attinet ad ordinem supernaturalem, recurrit in tractatu de gratia (V, n. 242 sqq.), hic in eam ingrediendum non videtur. Si plura etiam hic desideras, lege *Hontheim,* Theodic. n. 867 sqq., 967 sqq.; *Stentrup,* De Deo Uno 676 sqq. *I. Muncunill,* De Deo Creatore et de Novissimis, Barcinone 1922, n. 143 sqq.

Nonnulla tantum addamus ad *quaedam explicanda in citatis verbis S. Thomae, quae obscura videntur.* Distinguit sanctus doctor quattuor modos, quibus Deus operatur in omni actione creaturae: 1. creat Deus virtutem agendi, 2. hanc virtutem conservat, 3. virtutem applicat ad agendum sicut artifex instrumentum, 4. virtus divina operatur in omni operatione creaturae[1]. Possumus addere ex resp. ad 7 in creatura agente aliquid fieri a Deo ad modum „intentionis".

a) Incipiamus ab hoc ultimo, quia non statim patet, *quid sit ista intentio.* Explicat ipse S. Thomas hoc posse comparari cum modo, quo color est in aere. Est autem secundum philosophiam illorum temporum color in aere, quatenus procedit a re visibili in aerem et per aerem in oculum; et sic primum in aere, deinde in oculo, tum etiam in intellectu fit species intentionalis rei coloratae. Color igitur ut forma naturalis est in re visibili, in aere vero, oculo, intellectu

[1] Alibi aliter distinguit: Deus operatur in omni operante a) ut finis ultimus, b) ut supremum agens, c) ut creans et conservans (1, q. 105, a. 5), ubi illud a) est aliquid, quod in q. de pot. non exprimitur, pertinet autem ad 3, quia finis pertinet ad applicationem agentis: illud vero b) comprehendit ea, quae supra dicuntur sub n. 3 et 4; tandem c) est supra n. 1 et 2. Vide etiam 1, 2, q. 109, a. 1, et Contra gent. 3, 70. Cf. *I. Stufler,* Zeitschr. für kath. Theol. 1920. 177 sqq. 321 sqq. 477 sqq.; 1922, 146 sqq.

est intentionaliter seu ut intentio; sed in oculo et in intellectu est intentio ut in termino, in aere ut in via ad terminum; et hoc ultimo sensu est vis quaedam vel energia aeri communicata ad producendam speciem in oculo. „Virtus instrumenti, in quantum huiusmodi, secundum quod agit ad effectum ultra id, quod competit sibi secundum suam naturam, non est ens completum, habens esse fixum in natura, sed quoddam ens incompletum, sicut est virtus immutandi visum in aere, in quantum est instrumentum motum ab exteriore visibili, et huiusmodi entia consueverunt intentiones nominari" (In 4, dist. 1, q. 1, a. 4, sol. 2). Seu, ut alibi ait, est virtus incompleta, instrumento communicata, in quantum instrumentum est in ipso moveri (De verit. q. 27, a. 4 ad. 4). Itaque in actione creaturae divina virtus per modum intentionis est, quatenus haec ipsa actio in fieri a Deo producitur. Sic Deus est causa actionis creatae, quatenus creaturae quasi instrumento suo vim transeuntem dat ad agendum. Hic autem, nihil aliud, est concursus, quem statuimus.

I. Stufler censet secundum mentem S. Thomae virtutem illam intentionalem, agentibus creatis a Deo collatam, non esse ullum ens physicum, a Deo creaturis impressum, sed esse virtutem divinam seu esse ipsum Deum, quatenus cum agentibus creatis cooperatur ad eorum effectus producendos in ratione entis (De Deo operante 122 sqq.). Itaque secundum hanc explicationem agitur de denominatione pure externa; dicuntur enim creaturae in agendo participes fieri virtutis divinae per figuratam quandam locutionem, quatenus Deus, coniungens se cum causis creatis, eorum effectus sub ratione entis producit, sicut artifex cum instrumento, quo utitur, communicat artem suam et cum eo effectum sub ratione artificii producit. Comparationem hanc ab ipso S. Thoma modo audivimus (De pot. q. 3, a. 7 ad 7), ubi addit artem non posse esse per modum formae in instrumento, cum instrumentum non habeat intellectum; et ita non posse creaturae conferri virtutem agendi ad esse ut formam propriam, cum non sit „universale essendi principium".

Si haec explicatio ita concipitur, ut Deus et causa creata sint duae causae, quae simul operantur ad eundem actum producendum, Deus quidem sub ratione entis, creaturae autem sub ratione talis entis, habetur illud ipsum, quod molinistae docent. Nam hi omnes admittunt Deum agere in omni causa creata conservando substantiam et vires causae, admittunt etiam Deum producere omnem effectum causae creatae sub ratione entis, sed plerique negant hoc fieri imprimendo actui primo ullam novam motionem praeter eam, quam ex se vel ex aliis causis creatis habet.

Causa creata agens et Deus concurrens non sunt separatim causae sufficientes ad producendum omnem actum sub omni respectu. Ita Deus actum liberum voluntatis creatae non potest per se solum producere sub ratione vitalitatis et libertatis, quia actus vitalis et liber

postulat, ut sit motus ipsius agentis creati, ab eo ipso electus, non extrinsecus additus; ex altera parte causa creata non potest quicquam producere sub ratione entis, quia ad producendum esse requiritur causa creatrix. Ergo actus liber et vitalis fit simul et a Deo et a creatura, non quia constat ex duabus rebus, quarum altera producitur a causa increata, altera a causa creata, sed quia in illo actu sunt diversae rationes, sub quibus ad diversas causas refertur. Similiter in omni actu agentis creati est aliquid, quod ab ipso agente creato procedat necesse est, quia secus revera causa creata nihil ageret, et aliquid est, quod a Deo procedit. Ergo Deus et agens creatum simul effectum producunt, et Deus quidem immediatione virtutis, quatenus dat et conservat vires proxime sufficientes ad agendum, et immediatione suppositi, quatenus non quidem in actu primo ullam novam vim agenti creato imprimit ad producendum actum secundum in ratione entis, sed quatenus actum secundum sub hac ratione ipse efficit. Itaque tota quaestio de cooperatione Dei et causae secundae ad actum creatum reducitur ad hoc, quomodo se habeat productio novi entis ad productionem talis entis, e. g. vitalis et liberi.

Molina quidem concedit secundum S. Thomam Deum non concurrere ad actiones causarum secundarum immediatione suppositi; sed addit hanc moderationem: „Forte neque Divus Thomas a nobis dissentit; Caietanus namque, qui modum loquendi Divi Thomae servat, ita ... suam ac Divi Thomae sententiam interpretatur, ut prorsus nobiscum consentiat." (Concord. q. 14, a. 13, disp. 26; cf. disp. 35; ed. Paris. 153 205).

Verba *Caietani* sunt haec: „Non oportet, cum aliquis [homo] vult aliquid seu cum sol illuminat, primam causam praevia motione cooperari, sed sufficit et exigitur eam intrinsecus cooperari tali electioni [hominis] vel illuminationi [solis]. Et hoc, quia cooperatio est in unoquoque secundum naturam uniuscuiusque; sic enim disponit omnia suaviter. Unde, sive necessario sive libere cooperatur Deus, nihil minus creata voluntas libere utitur illa cooperatione" (In 1, q. 19, a. 8, n. XIV). Et alia similia, tum hoc loco tum in q. 14, a. 13.

Ad haec utique verba Molina potius provocare potest quam Bañes. Generatim molinistae hoc modo rem exponunt. Ita e. g. *Lessius:* „Quando Deus concurrit concursu generali cum causa secunda, non agit in illam, nec ullam praeviam motionem ... illi imprimit, sed simul agit cum illa, ita ut utraque causa ... in effectum influat.... Quia causa prima et secunda concurrunt veluti causae partiales, assignandum est aliquid in effectu, quod utrique proprie respondeat. Quare cum Deus concurrat ut causa prima et maxime universalis, ei respondebit, tamquam proprius effectus in re producta, illa ratio, quae maxime est universalis ... maxime autem universalis est ratio essendi; haec igitur in omnibus rebus proprie et per se primo est a Deo.... Itaque quod res illa, quae producta est, sit aliquid particeps esse ..., habet per se

primo a causa prima; quod autem sit talis speciei vel generis [e. g. quod sit actus vitalis et liber], per se primo habet a causa secunda" (De perfect. div. l. 11, c. 4, n. 15 17). Sic etiam patet, quo sensu Deus in omni actione creata sit causa principalis, creatura autem causa instrumentalis. Agens enim creatum solum producit mutationem in aliquo subiecto praesupposito. Illud autem, quod ante *omnem* mutationem praesupponitur, non iterum aliud supponit, ex quo fiat, sed ex nihilo factum seu creatum est; creare autem solus Deus potest. Ideo proprius effectus Dei in rebus est ipsum esse, quod nihil aliud praesupponit. Cf. supra n. 24 sqq. et *Stufler*, De Deo operante n. 67 sqq.

b) Sed *estne creatura instrumentum tantum, non causa principalis?* Nequaquam; nam saepe S. Thomas effert agentia creata esse causas principales in suo ordine (e. g. causa „principalis operatur per virtutem suae formae, cui assimilatur effectus, sicut ignis suo calore calefacit". Sum. 3, q. 62, a. 1; cf. De verit. q. 24, a. 1 ad 4), et bene distinguit eorum actus, qui fiunt secundum potentiam naturalem, ab actibus, qui fiunt secundum potentiam oboedientialem (cf. e. g. 3, q. 62, a. 1). Neque simpliciter dicit causam secundam esse instrumentum, sed dicit esse „instrumentum causae primae respectu illius effectus", qui est „ipsum esse" seu qui est actus sub ratione entis. Hic effectus communissimus et intimus soli Deo competit secundum virtutem propriam, et respectu huius effectus creatura est instrumentum Dei: utique instrumentum sensu latiore, non sensu proprio, praesertim si agitur de creatura libera (cf. De verit. q. 24, a. 1 ad 5). Instrumentum proprie dictum est id, quod agit „ultra id, quod sibi competit secundum naturam" (In 4, dist. 1, q. 1, a. 4, sol. 1). Instrumentum autem late dictum est quaevis causa subordinata causae superiori, et hoc sensu creatura semper agit ut instrumentum Dei. In quantum consideratur actio creaturae in fieri, Deus dicitur applicare creaturam ad agendum: in quantum vero consideratur effectus seu terminus actionis (e. g. verbum mentis vel amor voluntatis), Deus dicitur eum producere in ratione entis virtute propria per creaturam ut instrumentum, creatura vero eum virtute propria producit, ut est tale ens (De potent. q. 3, a. 1 et a. 4). Unde patet applicationem ad agendum et communicationem virtutis divinae ad producendum effectum non re distingui, sed ratione. Actione enim in fieri fit effectus. Ergo applicatio ad agendum et communicatio virtutis divinae re est unus idemque concursus.

c) *Quot modis Deus applicat creaturas ad agendum?* In illa quaestione de potentia S. Thomas unum tantum modum indicat, scilicet inferiora corpora moventur a caelo, caelum autem motum accepit a Deo. Possumus hoc universaliter exprimere ita: Deus applicat creaturas ad agendum, quatenus a primordio indidit iis motum et inclinationem ad actus naturae suae convenientes. „Omnis inclinatio alicuius rei vel naturalis vel voluntaria nihil aliud est quam quaedam

impressio a primo movente. . . . Unde omnia, quae aguntur vel naturaliter vel voluntarie, quasi propria sponte perveniunt in id, ad quod divinitus ordinantur" (1, q. 103, a. 8). Sic ergo „Deus movet voluntatem hominis sicut universalis motor ad universale obiectum voluntatis, quod est bonum; et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle. Sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens" (1, 2, q. 9, a. 6 ad 3). „Applicantur enim virtutes operativae ad proprias operationes per aliquem motum vel corporis vel animae. Primum autem principium utriusque motus est Deus[1]; est enim primum movens omnino immobile. Similiter et omnis motus voluntatis, quo applicantur aliquae virtutes ad operandum, reducitur in Deum sicut in primum appetibile et in primum volentem" (Contra gent. 3, 67). De hac applicatione ad agendum loquitur S. Thomas, e. g. in Compendio theol. 129. Item De malo q. 3, a. 3, ubi inter alia ait: „Actus voluntatis nihil est aliud quam inclinatio quaedam voluntatis in volitum. . . . Inclinatio autem naturae est et a forma naturali et ab eo, quod dedit formam. . . . Sic ergo motus voluntatis directe procedit a voluntate et a Deo, qui est voluntatis causa." Praeterea, ut additur ad illa verba 1, 2, q. 9, a. 6 ad 3: „Interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, sicut in his, quos movet per gratiam." Tandem Deus applicat ad agendum formaliter producendo cum creatura et in creatura actum secundum. Ergo *Deus dupliciter applicat creaturas ad agendum:* α) efficienter vel principiative dando illis inclinationem et omnem dispositionem sive naturalem sive supernaturalem, in actu primo requisitam ad agendum; β) formaliter per ipsum actum secundum. S. Thomas, quotiens distinguit applicationem ad agendum ab operatione virtutis divinae, applicationem referre videtur ad solam constitutionem actus primi, qua creaturae *possunt* agere; formalem vero applicationem per actum secundum vocat motionem virtutis divinae.

Ita S. Thomam communiter intellegunt molinistae. *Stufler* vero applicationem ad agendum, prout distinguitur a creatione et conservatione virium activarum, intellegit influxum causarum secundarum, quo agentia creata moventur ad agendum; Deus vero cum causis secundis hunc influxum producit, quatenus earum vim influendi dedit et conservat. Corpora inferiora moventur a caelo, caelum movetur a spiritu creato; spiritus autem creatus suam exsistentiam et motionem accipit a Deo creante et conservante; ergo ultimum principium illius applicationis, quae a creaturis fit, est Deus creans et conservans, Deus autem applicat agentia ad agendum mediantibus causis secundis; ergo non applicat immediatione suppositi, cum supposito creato producens actum vel effectum, neque per praemotionem physicam, qualem

[1] De hoc textu vide *I. Stufler,* Zeitschr. für kath. Theol. 1923, 385.

bañesiani statuunt (De Deo operante 65 sqq.). „Deus cum operationibus causarum secundarum non concurrit actione distincta ab ea, qua iis naturam simul cum principiis activis dat et conservat" (ib. 417). Neque igitur applicatio ad agendum ex parte Dei ipsius aliud est nisi conservatio virtutis illarum omnium causarum, quae ad aliquem actum vel effectum producendum quomodocumque cooperantur.

Novit Stufler se loqui contra unanimem fere consensum theologorum. Sed, inquit, hoc argumentum ex consensu „iam propter contrariam doctrinam S. Thomae multum roboris amittit" (ib.). Contra quod responsum stat haec dubitatio: Si vera est expositio S. Thomae, quam Stufler proponit, doctrina Aquinatis in hac re est tam obscura, ut, uno fortasse alterove theologo excepto, nemo eam recte intellexerit; doctrina autem tam difficilis intellectu non facit intercessionem contra unanimem consensum theologorum. Ergo quamdiu nondum, re omni ex parte discussa, certitudo de sensu S. Thomae obtenta est, interim rationabile est retinere doctrinam consensu unanimi stabilitam.

d) *Estne applicatio et motio divina prior operatione creaturae?* Applicatio, ut refertur ad actum primum, utique prior est actu secundo. Si vero motio divina consideratur per modum „intentionis" in actu secundo, haec ratione prior est, quatenus causa superior agit per causam inferiorem, quam sibi subiectam habet, non vice versa, et quatenus prius ratione actus est ens quam tale ens; ergo operatio Dei ut agentis supremi et universalissimi est prior actione agentis dependentis et particularis. Neque vero motio divina eo sensu est prior, quasi Deus entitatem aliquam physicam in creatura producat, quae dein sit causa operationis creaturae. Quod non solum S. Thomas non docet, sed etiam excludit; nam dicit: „Virtus superioris causae erit immediatior effectui quam virtus inferioris." Atqui si Deus mediante aliqua entitate physica concurreret ad effectum, non immediatius, immo ne aeque quidem immediate atque creatura produceret hunc effectum. Ergo tale ens physicum intermedium (praemotio vel praedeterminatio physica) non est in omni actione creaturae admittendum, sed „ipsa operatio naturae est etiam divinae virtutis operatio". Nihilominus „in operatione, qua Deus operatur movendo creaturam, non operatur natura", quia adiutorium divinum non fit a creatura, neque motio, ut a Deo procedit, ullo modo est a creatura, etsi per istam motionem non ponitur alius actus, nisi quem etiam creatura ponit; sed actus, ut a creatura ponitur, dependenter ab altera causa ponitur; ut autem a Deo ponitur, prorsus independenter ponitur. Quando vero S. Thomas, loquens de actibus supernaturalibus, ait: „Motio moventis praecedit motum mobilis ratione et causa" (Contra gent. 3, 149), hoc non est indifferenter extendendum ad actus naturales, sed ita applicandum, ut stet illud principium: „Actus moventis in moto est motus" ipse mobilis (1, 2, q. 110, a. 2). Secundum hoc enim principium „in-

tentio" virtutis divinae in operatione creaturae non re distinguitur ab actione creaturae, sed secundum mentis considerationem praesupponitur operationi creaturae.

Haec interim satis superque dicta sint, ut appareat, cur censeamus in illa quaestione „De potentia" nihil dici, quod non recte explicetur per concursum simultaneum, nihil statui de praedeterminatione vel praemotione physica. Cf. De gratia V, n. 263 sqq.

e) Id unum hic addere iuverit: Solet interrogari, *utrum concursus collatus realiter distinguatur a concursu oblato, an sit realiter idem.* Quaestio non est de subiectiva actione Dei, in quam nulla realis distinctio cadere potest, sed de termino creato huius actionis. Itaque respondendum videtur posse secundum diversas considerationes istos duos concursus vocari realiter identicos et realiter diversos. Potest enim ipse concursus creatus considerari aut terminative aut principiative. Terminative concursus oblatus est actus primus plane expeditus ad actum secundum, concursus vero collatus est actus secundus. Atqui actus primus et actus secundus in creaturis realiter distinguuntur.

Alio autem modo potest concursus oblatus considerari principiative, i. e. in quantum est principium actus secundi. Iamvero hac ratione non alius concursus constituit actum primum completum et alius adiuvat ad actum secundum, sed ille idem concursus, qui efficit, ut actus primus sit completus, etiam cooperatur ad actum secundum. Deus enim, quando, supposita scientia media, dat illum actum primum completum, quocum homo libere coniunget actum secundum, eo ipso etiam vult hunc actum secundum. Itaque utut actus secundus est realiter distinctus ab actu primo, Deus volens principium (ex scientia media) infallibiliter efficax, simul voluit principiatum.

Praeterea hoc notandum est: Concursus a Deo oblatus in actu primo non est aliquid confusum et informe, quod per electionem creaturae quodammodo formam accipit, sed Deus, per suam omnipotentiam assistens voluntati, distincte videt, ad quos actus voluntas vi huius assistentiae procedere possit, et simul videt illum determinatum actum, ad quem reapse procedet. Et sicut omnes alios actus, ad quos voluntas procedere potest, condicionate vult, si scilicet homo vellet eos ponere, ita absolute vult illum determinatum actum, ad quem voluntas reapse procedit. Ceterum modus, quo Deus omnipotentiam suam ita voluntati creatae applicet, ut haec et perfecte a Deo dependeat et simul vere libere agat, est et necessario est mysterium nobis in hac vita absconditum (cf. *Suarez,* De grat. Proleg. 2, c. 9, n. 8).

SECTIO II.

DE CREATIONE MUNDI MATERIALIS.

STATUUNTUR PRINCIPIA QUAEDAM AD EXPOSITIONEM PRIMI CAPITIS LIBRI GENESIS SPECTANTIA.

74. Ab initio Sacrae Scripturae clare docetur et postea etiam atque etiam repetitur totum mundum et omnia genera rerum esse Dei creantis opus. Hoc inculcandum erat populo hebraeo, qui versans inter gentiles, falsorum deorum cultores, non mediocriter inclinabat in idololatriam et maxime in cultum siderum et grandium phaenomenorum physicorum. Ideo singuli ordines rerum recensentur, et creaturae Dei esse et ad servitium hominum destinatae dicuntur. Lumen, firmamentum, terra, sidera, plantae, animalia, tandem homo ipse, quidquid sunt et habent, Deo debent, qui omnium est supremus dominus et pro supremo suo dominio de omnibus disponit, prout vult. Proponitur ergo illa narratione fidei articulus, quem in symbolo breviter enuntiamus: Credo in Deum, creatorem caeli et terrae. Ita exclusus est polytheismus, dualismus, idololatria, et positum est fundamentum verae religionis, i. e. cognitionis et cultus unius veri Dei. Hic sine dubio est finis principalis, dogmaticus, religiosus, moralis primi capitis Genesis. At praeter hunc primarium finem alia quoque intenduntur, ut iam patet ex illis verbis, quae nunc leguntur initio capitis secundi, sed intime cohaerent cum praecedentibus: „Et benedixit diei septimo et sanctificavit illum." Videamus igitur, quae praeter ipsam creationem docentur.

In primo capite Genesis non nudum tantum factum creationis, sed modus quoque et ordo, quo res a Deo creatae sunt, proponuntur. Ut autem haec pars doctrinae S. Scripturae rite intellegatur, quaedam principia theologica in mentem revocanda sunt.

75. *Quaecumque Deus revelat vel suo nomine scribenda et affirmanda inspirat, sive magna sunt sive parva, sive ad ordinem naturalem sive ad ordinem supernaturalem pertinent, absolute vera sunt et firmum assensum mentis humanae postulant,* licet fortasse non satis intellegamus, quae sit interna ratio rerum revelatarum, aut quomodo res revelatae cum aliis veritatibus naturaliter cognitis conciliari possint. Quidquid igitur cum indubio sensu S. Scripturae pugnat, ut error reiciendum est; neque ad ipsas res revelatas vel libros inspiratos applicari potest distinctio inter ea, quae per se, et ea, quae per accidens sunt revelata, ea ratione quasi, quae per accidens sunt revelata, non necessario et absolute vera sint. Absurdum enim est admittere Deum quicquam falsum hominibus revelare posse. Similiter admitti nequit in S. Scriptura solas res fidei et morum infallibili Dei verbo doceri, alias vero res fallibili iudicio humano proponi (cf. I, n. 628). Bene vero

illa distinctio locum habet, ubi agitur de explicatione rerum revelatarum et de conservatione sacrorum librorum.

76. *Per se revelata* dicuntur ea, quae directe pertinent ad fidem et mores, ut sunt mysteria Trinitatis, Incarnationis, totus ordo supernaturalis, quia ad eorum cognitionem revelatio absolute necessaria est. *Per accidens revelata* dicuntur ea, quae solum propter historicum vel logicum quendam nexum, quem habent cum veritatibus fidei, revelata sunt, ut multa facta historica, quae in vetere testamento narrantur, et generatim plurima, quae per se pertinent ad disciplinas naturales (*S. Thomas* 2, 2, q. 1, a. 6 ad 1; q. 2, a. 5). Plura vide VIII, n. 189.

Iam inter *ea, quae per accidens revelata sunt, sat multa eo modo proponuntur, ut verba quandam latitudinem sensus et diversas expositiones admittant.* Itaque mirum non est, quod SS. Patres et theologi has res pro diverso statu scientiarum naturalium diversimode exposuerunt, et quod *ecclesia has diversas expositiones toleravit,* quia per eas neque fides neque mores in periculum vocantur. Inter has res per accidens revelatas imprimis numeranda sunt ea, quae in primo capite Genesis narrantur de modo et ordine, quo mundus materialis productus est. Unde intellegitur, cur inde a primis saeculis alii aliter hanc narrationem exposuerint, et cur nulla hucusque authentica expositio narrationis mosaicae exstet. Praeterea primum caput Genesis non est tractatus astronomiae et geologiae ad praecepta artis compositus, sed expositio ad captum vulgi accommodata; quare modus loquendi est secundum externam apparentiam rerum, non secundum internam essentiam, quae sensibus inaccessa est[1].

77. Quae cum ita sint, patet diversas expositiones narrationis mosaicae tolerari posse, et *e progressu disciplinarum naturalium partim pendere, quae expositio ceteris praeferenda sit.* Cum enim authentica expositio ex revelatione non habeatur, narratio mosaica de productione variorum operum Dei meliorem commentarium non habet quam haec ipsa opera rite inspecta. Haec autem opera sunt obiecta astronomiae, geologiae, palaeontologiae. Itaque, quo magis hae scientiae excoluntur, eo magis conferre possunt ad expositionem narrationis mosaicae.

78. *Duo vero hac in re maxime cavenda sunt: unum est, ne theologus expositionem, quam ipse excogitavit, pro genuino et indubitato sensu S. Scripturae haberi velit; alterum est, ne hypotheses plus minusve probabiles, quae a disciplinarum naturalium cultoribus fiunt, ad instar certorum axiomatum proponantur.* Omnes enim apparentes contradictiones inter disciplinas naturales et hanc partem revelationis eo fere ortae sunt, quod vel theologi vel physici suas subiectivas ideas pro obiectiva veritate venditarunt. Ceterum, in quantum fieri potest, omnia,

[1] Cf. *Chr. Pesch,* De inspiratione S. Scripturae, Friburgi 1906, n. 502 sqq.

quae S. Scriptura tradit, eo modo explicanda sunt, qui convenit naturis rerum, neque sine necessitate ad miracula recurrendum est.

79. Haec principia iam *S. Augustinus* in libris „De Genesi ad litteram" clare proposuit: „In rebus obscuris atque a nostris oculis remotissimis, si qua inde scripta etiam divina legerimus, quae possint salva fide, qua imbuimur, alias atque alias parere sententias, in nullam earum nos praecipiti affirmatione ita proiciamus, ut, si forte diligentius discussa veritas eam recte labefactaverit, corruamus; non pro sententia divinarum Scripturarum, sed pro nostra ita dimicantes, ut eam velimus Scripturarum esse, quae nostra est, cum potius eam, quae Scripturarum est, nostram esse velle debeamus" (l. 1, c. 18, n. 37; *M* 34, 260). „Plerumque enim accidit, ut aliquid de terra, de caelo, de ceteris mundi huius elementis, de motu et conversione vel etiam magnitudine et intervallis siderum, de certis defectibus solis ac lunae, . . . de naturis animalium, fruticum, lapidum atque huiusmodi ceteris etiam non-christianus ita noverit, ut certissima ratione vel experientia teneat. Turpe est autem nimis et perniciosum ac maxime cavendum, ut christianum de his rebus quasi secundum christianas litteras loquentem ita delirare quilibet infidelis audiat, ut, quemadmodum dicitur, toto caelo errare conspiciens, risum tenere vix possit. Et non tam molestum est, quod errans homo deridetur, sed quod auctores nostri ab iis, qui foris sunt, talia sensisse creduntur et cum magno eorum exitio, de quorum salute satagimus, tamquam indocti reprehenduntur atque respuuntur" (l. 1, c. 19, n. 39; *M* 34, 261). „Ad hoc enim considerandum et observandum librum Geneseos multipliciter, quantum potui, enucleavi protulique sententias de verbis ad exercitationem nostram obscure positis, non aliquid unum temere affirmans cum praeiudicio alterius expositionis fortasse melioris, ut pro suo modulo eligat quisque, quod capere possit; ubi autem intellegere non potest, Scripturae Dei det honorem, sibi timorem" (l. 1, c. 20, n. 40; *M* 34, 261). „Didici non haerere homini in respondendo secundum fidem, quod respondendum est hominibus, qui calumniari libris nostrae salutis affectant, ut, quidquid ipsi de natura rerum veracibus documentis demonstrare potuerint, ostendamus nostris litteris [S. Scripturae] non esse contrarium. Quidquid autem de quibuslibet suis voluminibus his nostris litteris, i. e. catholicae fidei, contrarium protulerint, aut aliqua etiam facultate ostendamus, aut nulla dubitatione credamus esse falsissimum" (l. 1, c. 21, n. 41; *M* 34, 262). „Neque quisquam istos debet ita refellere, ut dicat secundum omnipotentiam Dei, cui cuncta possibilia sunt, oportere nos credere, aquas etiam tam graves, quam novimus atque sentimus, caelesti corpori, in quo sunt sidera, superfusas. Nunc enim, quemadmodum Deus instituerit naturas rerum, secundum Scripturas eius nos convenit quaerere, non quid in iis vel ex iis ad miraculum potentiae suae velit operari" (l. 2, c. 1, n. 2; *M* 34, 263).

80. Plane eadem ratione *S. Thomas* loquitur. „Quae ad fidem pertinent, dupliciter distinguuntur. Quaedam enim sunt per se substantia fidei, ut Deum esse Trinum et Unum, et huiusmodi, in quibus nulli licet aliter opinari.... Quaedam vero per accidens tantum, in quantum scl. in Scriptura traduntur, quam fides supponit Spiritu Sancto dictante promulgatam esse, quae quidem ignorari sine periculo possunt ab his, qui Scripturas scire non tenentur, sicut multa historialia, et in his etiam sancti diversa senserunt, Scripturam divinam diversimode exponentes. Sic ergo circa mundi principium aliquid est, quod ad substantiam fidei pertinet, scl. mundum incepisse creatum, et hoc omnes sancti concorditer dicunt. Quo autem modo et ordine factus sit, non pertinet ad fidem nisi per accidens, in quantum in Scriptura traditur, cuius veritatem diversa expositione sancti salvantes diversa tradiderunt" (In 2, dist. 12, a. 2; cf. 2, 2, q. 1, a. 6 ad 1). „Scriptura in principio Genesis commemorat institutionem naturae, quae postmodum perseverat. Unde non debet dici, quod aliquid tunc factum fuerit, quod postmodum esse desierit" (1, q. 67, a. 4 ad 2). „In prima autem institutione naturae non quaeritur miraculum, sed quid natura rerum habeat" (ib. ad 3). „In huiusmodi quaestionibus duo sunt observanda: primo quidem, ut veritas Scripturae inconcusse teneatur; secundo, cum Scriptura Divina multipliciter exponi possit, quod nulli expositioni aliquis ita praecise inhaereat, ut, si certa ratione constiterit hoc esse falsum, quod aliquis sensum Scripturae esse credebat, id nihilominus asserere praesumat, ne Scriptura ex hoc ab infidelibus derideatur, et ne iis via credendi praecludatur" (1, q. 68, a. 1). „Moyses rudi populo condescendens secutus est, quae sensibiliter apparent" (1, q. 70, a. 1 ad 3. Cf. opusc. 10 De artic. 42, prooem.). Quae principia *Leo XIII* in encyclica „Providentissimus Deus" approbavit.

His igitur praesuppositis iam accedamus ad examinandas diversas expositiones primi capitis Genesis, non ut ullam ex iis cum absoluta certitudine tamquam unice veram statuamus, sed ut videamus, quaenam theoria hucusque maiore probabilitate fruatur.

Prop. X. **Secundum S. Scripturam prius tempore creata est materia informis, postea formatio materiae successive facta est; successio vero formationum, quae in primo capite Genesis proponitur, vario modo explicari potest** (Sum. 1, q. 66, a. 1; q. 68, a. 1; q. 69, a. 1).

81. Secundum primum caput Genesis Deus creat caelum et terram ab initio temporis. Terra vero creata etiamtum erat massa confusa et informis. Quare Deus primo die dividit lucem et tenebras; secundo die Deus facit firmamentum et dividit aquas sub firmamento ab aquis supra firmamentum; tertio die Deus dividit aquas sub caelo a terra arida, cui tribuit fertilitatem ad producendas plantas. Hac triplici divisione facta quarto die Deus facit luminaria caeli ad illuminandam

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

terram et ad dividenda tempora. Quinto die Deus producit animalia aquatilia et volatilia. Sexto die Deus producit animalia terrestria et hominem. Septimo die requievit Deus ab opere suo, et postea dedit hominibus praeceptum, ut ad exemplum suum sex diebus operarentur, septimo autem die sabbatum celebrarent (Ex. 20, 8 sqq.; 31, 16 sq.).

Haec narratio secundum obvium sensum indicat successivam productionem rerum; id quod etiam illis verbis capitis secundi significatur: „Omne virgultum antequam oriretur in terra . . . et homo non erat, qui operaretur terram" (Gen. 2, 5). SS. Patres longe plurimi intellexerunt verba Scripturae de vera successione temporali, ut videre est in expositione primi capitis Genesis, quam dederunt Basilius, Chrysostomus, Ephraem, Ambrosius, multi alii. Item plurimi Scholastici censuerunt in primo capite Genesis sermonem esse de successione temporali (cf. *Suarez,* De opere sex dierum 1, 11). Recentes exegetae multi idem sentiunt. Tandem cum secundum disciplinarum naturalium placita revera mundus successive ad statum, quem nunc habet, pervenerit; immo cum sana ratio postulet talem successionem temporalem, non apparet, cur recedamus a sensu obvio verborum biblicorum.

Porro opera divina distinguuntur imprimis in opus *creationis* et opus *formationis.* Opus autem formationis iterum distinguitur in *divisionem* et *ornatum,* ita ut hoc opus absolvatur duobus ternariis. Primo ternario dividuntur regiones lucis, aeris et aquae, terrae; secundo ternario ornatur caelum luminaribus, aer et aqua avibus et piscibus, terra animalibus (*S. Thomas* 1, q. 70, a. 1; q. 74, a. 1; a. 2 ad 2). Aqua et aer sumuntur ut una regio, quia aer considerabatur ut aqua exhalata; plantae vero cum terra iunguntur, quia ita apparent infixae in terram, ut quasi partes, quodammodo capilli eius videantur, non vero habitatores distincti, ut animalia, quae in terra moventur, ut stellae in regione lucis. Haec ergo divisio sex dierum est simul logica quaedam divisio, quae non excludit successionem temporalem. Itaque secundum hanc explicandi rationem Scriptura, sequens popularem concipiendi et loquendi modum, docet Deum prius creasse informem materiam, dein ex ea formasse tria habitacula vel regiones et in iis posuisse habitatores.

Neque tamen est de fide verbis Scripturae exprimi successionem temporalem; nam inde a temporibus SS. Patrum semper erant, qui putarent omnia simul esse a Deo creata. Ita *Origenes* (De princ. l. 4, n. 15; *M* 11, 376 sqq., et in hexaem.; *M* 12, 145 sqq.) et *S. Athanasius* (Orat. 2 contra Arian.; *M* 26, 276. Cf. *Petav.,* De opere sex dierum 1, 5)[1]. Maxime *S. Augustinus* hanc sententiam excoluit, ob cuius auctoritatem etiam quidam scholastici, iique principes, eam probabilem habuerunt. Ita *S. Thomas,* qui proposita prius sententia S. Augustini, qui in diebus genesiacis temporalem successionem negat, dein sententia S. Ambrosii qui temporalem successionem statuit, sic pergit: „Et haec quidem

[1] *S. Basilium* non idem docuisse, ut quidam censent, vide apud *Migne,* P. G. 32, 41 sq.

positio et communior et magis consona videtur litterae quantum ad superficiem; sed prior est rationabilior et magis ab irrisione infidelium sacram Scripturam defendens . . . et haec opinio plus mihi placet. Tamen utramque sustinendo, ad omnia argumenta respondendum est" (In 2, dist. 12, q. 1, a. 2). Hac via etiam procedit in Summa theologica (1, q. 66, a. 1; 68, a. 1; 69, a. 1 etc.). Annotat autem: Etsi hae duae opiniones valde differunt, si ad litteram Scripturae referuntur, non tamen invenitur magna differentia, si ad productionem rerum referuntur, quia Augustinus solum posterius ponit, quae alii prius facta esse volunt (q. 74, a. 1; cf. infra n. 108).

82. *S. Augustinus censet omnia illa opera, quae Moyses per sex dies distribuit, simul facta esse, distingui vero per sex dies, quatenus Deus sex diversorum operum menti angelicae specialem cognitionem impresserit.* Itaque dies nihil aliud est nisi cognitio angelica, quae est vespertina, quatenus angelus cognoscit per species creatas; matutina, quatenus angelus cognoscit res in essentia divina.

„De quo enim creatore Scriptura ista narravit, quod sex diebus consummaverit omnia opera sua, de illo alibi non utique dissonanter scriptum est, quod *creaverit omnia simul* (Eccli. 18, 1). Ac per hoc et istos dies sex vel septem vel potius unum sexies septiesve repetitum simul fecit, qui fecit omnia simul. Quid ergo opus erat sex dies tam distincte dispositeque narrari? Quia scl. ii, qui non possunt videre, quod dictum est: Creavit omnia simul, nisi cum iis sermo tardius incedat, ad id, quo eos ducit, pervenire non possunt" (De Gen. ad litt. l. 4, c. 33, n. 52; *M* 34, 318). Lux, quam Deus creavit primo die, est lux spiritualis seu angelica natura, quae, cognoscens se ipsam in se, habet cognitionem vespertinam; cognoscens vero se ipsam in Verbo, habet cognitionem matutinam, et sic „factum est vespere et mane, dies unus". „Et quia ceterae creaturae, quae infra ipsam [angelicam] fiunt, sine cognitione eius non fiunt, propterea nimirum idem dies ubique repetitur, ut eius repetitione fiant tot dies, quotiens distinguuntur rerum genera creatarum, perfectione senarii numeri terminanda, ut vespera primi diei sit etiam sui cognitio, non se esse, quod Deus est; mane autem post hanc vesperam, quo concluditur dies unus et incohatur secundus, conversio sit eius, qua id, quod creata est, ad laudem referat creatoris et percipiat de Verbo Dei cognitionem creaturae, quae post ipsam fit, hoc est firmamenti. . . . Deinde fit vespera illius lucis, cum ipsum firmamentum non in Verbo Dei, sicut ante, sed in ipsa eius natura cognoscit, quae cognitio, quoniam minor est, recte vesperae nomine significatur. Post quam fit mane, quo concluditur secundus dies et incipit tertius, in quo itidem mane conversio est lucis huius, i. e. diei huius, ad laudandum Deum, quod operatus sit firmamentum, et percipiendam de Verbo eius cognitionem creaturae, quae condenda est post firmamentum" (l. 4, c. 22,

n. 39; *M* 34, 312). Itaque secundum S. Augustinum omnia simul facta sunt, sive actu, ut omnes res anorganicae, sive potentia seu secundum rationes seminales, ut res organicae, quae non statim ab initio perfectae exstiterunt, sed ex seminibus terrae commissis creverunt (l. 5, c. 4, n. 11; *M* 34, 325; cf. infra n. 108). Haec autem perfecta formatio facta est post illos sex ideales dies, quia hi dies nihil sunt nisi actus cognitionis angelicae, quae statim ab initio adfuit (cf. De civ. Dei l. 11, c. 29 sqq.; *M* 41, 343; *S. Thomas* 1, q. 74, a. 2).

83. Haec expositio hodie plane derelicta est. Et merito quidem: *pugnat enim haec expositio cum obvio et litterali sensu verborum textus;* nulla autem ratio est, cur a litterali sensu recedamus. Quod enim Eccli. 18, 1 dicit omnia simul (κοινῇ) a Deo creata esse, hoc solum significat nihil esse, quod non sit a Deo creatum. Illud vero: „In die, in quo fecit Dominus Deus caelum et terram" (Gen. 2, 4, ubi Augustinus legit: „Cum factus est dies, fecit Deus caelum et terram"), non significat unum determinatum diem, sed indeterminate ponitur pro „quando". Augustinus quidem in explicandis diebus mosaicis secundum sensum litteralem videbat difficultates insolubiles, quare ad ideales dies confugit. Sed plures viae sunt ad solvendas illas difficultates, de qua re statim. Itaque ex una parte non adsunt rationes recedendi a sensu litterali; ex altera vero parte expositio S. Augustini est valde subtilis et a captu multitudinis quam remotissima. Moyses autem libros scripsit ad utilitatem vulgi; ergo non potuit verbis, quae per se nihil tale significant, doctrinam tam absconditam tradere velle (cf. infra n. 360).

84. Quamvis autem nostra aetate nemo cum S. Augustino dies genesiacos exponat de cognitione angelica, *sunt tamen defensores „expositionis idealis", qui censent sex illos dies non esse intellegendos de temporali successione, sed de logica distinctione,* ut per sex dies significentur sex principales ordines operum Dei, sive haec opera simul facta sunt sive successive. Dicunt Moysi non fuisse propositum tradere praecepta geologiae vel aliarum disciplinarum naturalium, sed erudire populum in veritatibus religiosis; veritatem autem religiosam, de qua hic agatur, esse illud praeceptum divinum: „Sex diebus operaberis, septimo die cessabis" (Ex. 23, 12). Prototypum autem sabbati humani proponi sabbatismum Dei. Moysen igitur, ut veniret ad septimum diem, cui Deus benedixit et quem sanctificavit (Gen. 2, 3), praemisisse sex opera Dei, quae vocat sex dies, in qua narratione momentum non est quaerendum in sex diebus, sed in sabbato. Non de die agitur, sed de hebdomada[1].

[1] „Die Schöpfungswoche ist das göttliche Urbild, unsere Woche das irdische Abbild. Der chronologische Grundbegriff, von dem wir ausgehen müssen, ist mithin nicht der *Tag,* sondern die *Woche.* Von sieben Tagen, worunter der letzte der Tag

85. *Contra theoriam idealem, quae secundum hanc vel similem formam habet non paucos asseclas, difficultates magni momenti fieri non posse videntur.* Nam, ut iam diximus (n. 81), Moyses revera duobus ternariis describit opus formationis, quae descriptio exhibet ordinem logicum. Non tamen ideo hic ordo non est historicus; nam historiographus quoque enarrans e. g. historiam alicuius principis, potest eum prius describere ut hominem, tum ut legislatorem, tum ut belli ducem. Simili modo Moyses describit prius divisionem mundi aspectabilis in sphaeram luminosam, aeream, terrestrem; tum singulorum ornatum secundum eundem ordinem. Immo haec theoria, quia numquam potest collidi cum disciplinis naturalibus, reservanda est ut plane tuta expositio textus, si forte progressu temporis aliae ex-

---

des Ruhens Gottes ist, spricht Moses nur, weil sieben Tage, worunter der Ruhetag der letzte ist, eine Woche ausmachen. Also auf den Begriff Hebdomas kommt es an, nicht auf den Begriff Tag. Daß die Siebenzahl in dem Schöpfungsverlauf eine bestimmte Stelle hat, das ist religiös bedeutungsvoll und durfte darum nicht übergangen werden; ob es eine Siebenzahl von Minuten, von Stunden, von Tagen, von Jahren oder von Jahrtausenden ist, das ist an und für sich unwesentlich. . . . Aber die Zahl ist nicht gleichgültig. Wenn Gott bestimmt hat, daß einer, nicht von je sechs oder acht, sondern gerade von je sieben Tagen von den Menschen gefeiert werden soll zu Ehren des Weltschöpfers und zum Dank und Preis für die Wohltat der Erschaffung, dann muß der Verlauf der Schöpfung eine Hebdomas gewesen sein, in welcher die letzte Monas dem von Gott vorgeschriebenen Ruhetage entspricht, während die sechs vorhergehenden Monaden den Arbeitstagen entsprechen" (Dr. *F. H. Reusch*, Bibel und Natur[4], Bonn 1876, 128). „Nach dieser Auffassung bezeichnen die sechs Tage nicht sechs aufeinanderfolgende Perioden, sondern logisch voneinander zu unterscheidende Hauptmomente der schöpferischen Tätigkeit Gottes, sechs durch die Schöpfung verwirklichte göttliche Gedanken oder Ideen. Daß alles, was geworden ist, durch Gott und nach dem Willen Gottes geworden ist, das ist eine religiöse Wahrheit, welche in dem Schöpfungsberichte möglichst bestimmt und anschaulich ausgesprochen werden muß; das geschieht durch die Aufzählung der einzelnen schöpferischen und weltbildenden Akte Gottes. Welche Zeit die Verwirklichung der einzelnen göttlichen Akte und die Vollendung der ganzen Schöpfung ausgefüllt, das ist nicht religiös bedeutsam, und wir haben darum eine Belehrung darüber in dem biblischen Schöpfungsberichte nicht zu erwarten und sind nicht berechtigt, eine solche in der Bezeichnung der ‚sechs Tage' zu finden. Auch die chronologische Reihenfolge der einzelnen göttlichen Akte ist an sich nicht religiös bedeutsam, und wir sind darum auch von vornherein nicht berechtigt, darüber in dem Hexaemeron Aufschluß zu erwarten. Die Verteilung der einzelnen Akte auf sechs Tage und die damit zusammenhängende Aneinanderreihung derselben hat ihren Grund in dem Parallelismus zwischen der göttlichen Schöpfungswoche und der menschlichen Woche. Die einzelnen ‚Tage' brauchen darum nicht als einzelne abgeschlossene und aufeinanderfolgende Perioden angesehen zu werden. Vielmehr können möglicherweise die Werke der einzelnen Tage, z. B. die Scheidung von Wasser und Land, die Bildung des Erdreliefs und die Entstehung der Pflanzen und der verschiedenen Tierklassen, zum Teil gleichzeitig verlaufen sein; Moses kann sie darum doch als abgeschlossene Werke je eines Tages darstellen, weil jedes derselben ein besonderes Moment in der schöpferischen Tätigkeit Gottes bildet, und er kann sie in der Reihenfolge vorführen, in welcher sie im Hexaemeron dargestellt werden, zunächst mit Rücksicht auf die in denselben herrschende Ordnung, dann aber auch darum, weil die folgenden Werke von den vorhergehenden abhängig und bedingt sind" (ib. 256 sqq.).

plicationes evadant improbabiles. *Praecipuae difficultates* hae sunt, quod verbis sacri textus vis quaedam infertur, quod non satis apparet, cur homo debeat sex diebus operari et septimo die quiescere ad exemplum Dei, si Deus obiective nullo vero sensu sex diebus laboravit et septimo quievit; quod tandem sensus vocabuli „diei" nimis tenuatur, cum Scriptura non solum diem semper repetat, sed etiam addat „mane et vespere". Sed ad hoc ultimum *responderi potest*: Cum opera Dei vocati sint dies, nihil impedit, quominus status informis rerum vocetur vesper et status formatus mane[1], vel generatim quominus partes quoque diei, i. e. operis, distinguantur ut mane et vespere. Alias difficultates contra hanc theoriam vide apud *Hummelauer*, Der biblische Schöpfungsbericht 109 sqq.

86. „Theoriae ideali" alii alios modos adhibent. Ita *visionistae* (cf. *Kurtz*, Bibel und Astronomie 73 sqq.) censent *sex dies genesiacos esse sex visiones*, quibus Deus homini opus creationis revelaverit. Haec theoria similis est theoriae S. Augustini, a qua eo differt, quod visiones non in intellectu angelorum, sed in intellectu Adami ponit. Deum revelasse Adamo opus creationis certum est; revelatio vero per visiones saepe occurrit in Scriptura (cf. Ez. et Apoc.); ergo possumus supponere hac via revelationem creationis Adamo factam esse. Hoc suadetur ipso illo vivido scribendi modo, qui in primo capite Genesis cernitur (cf. *Hummelauer* l. c. 70 sqq.; Comment. in Gen. 50 sq. 68 sq.; Nochmals der biblische Schöpfungsbericht, Friburgi 1898). Itaque hac fere ratione rem concipere licet: Adamus in ecstasi positus audit Deum loquentem: Fiat lux; statim videt lucem fieri et terram conspicit aquis opertam. Lux recedit; omnia involuta sunt tenebris: finitus est primus dies. Lux redit; Adamus videt Deum dividentem aquas: secundus dies. Luce tertio apparente Adamus videt terram ascendentem ex aquis et plantas eam operientes: tertius dies, et ita porro. Lucem igitur apparentem et disparentem vocat sacer scriptor „mane et vespere, diem unum"; unde dies sunt visiones seu dies ideales. Quod vero obiective his diebus respondet, sunt opera divina secundum gradus perfectionis in sex ordines distincta (cf. *Reusch* l. c. 124 sqq.). *Haec quoque explicatio facile defendi potest*, dummodo ne negetur sex visionibus Adami obiective respondere sex diversa opera divina, quae sint prototypum hebdomadae. „Sex enim diebus fecit Deus caelum et terram et mare et omnia, quae in iis sunt, et requievit in die septimo; idcirco benedixit Dominus diei sabbati et sanctificavit eum" (Ex. 20, 11). Ergo homo sex diebus debuit operari et septimo quiescere, quia Deus sex diebus operatus est et septimo requievit. Sed, *inquies*, nonne

[1] Ita iam *S. Augustinus:* „Cum dicit: ‚Facta est vespera', materiam informem commemorat; cum autem dicit: ‚Factum est mane', speciem, quae ipsa operatione impressa est materiae; mane enim post operationem transactum diem concludit" (De Gen. lib. imperf. c. 15, n. 51; *M* 34, 240).

potuit Deus hebdomadam instituere, etiamsi sex dies nihil sunt nisi sex visiones Adami? *Resp.:* Sane potuit, sed non fecit. Ipse testatur se hebdomadam instituisse, non quia Adamus sex illas visiones habuit, sed quia Deus sex diebus fecit caelum et terram. Nisi haec obiectiva ratio admittitur, in hac theoria non minus vis infertur S. Scripturae quam in aliis.

Contra hoc argumentum quidam provocant ad ea, quae S. Paulus (Hebr. 7, 3) de Melchisedech scribit: „Sine patre, sine matre, sine genealogia, neque initium dierum neque finem vitae habens; assimilatus autem Filio Dei, manet sacerdos in aeternum." Iam, inquiunt, si Melchisedech dici potest esse sine patre, sine matre etc., solum quia nihil de his scriptum est, potest etiam dici creationis opus esse ratio institutionis hebdomadae, solum quia opus creationis descriptum est ut opus sex dierum cum septimo die quietis, etsi revera Deus non est operatus sex diebus et septimo die quievit.

Sed neganda est paritas. S. Paulus docet ea, quae de Melchisedech in Scriptura (Gen. 14, 18—20) narrantur, esse vaticinium sacerdotii Iesu, partim reale, partim verbale; reale quidem, quatenus Melchisedech erat rex Salem, sacerdos Dei, benedixit Abraham et ab eo decimas accepit; verbale autem, quatenus secundum modum narrandi Melchisedech progreditur sine parentibus, sine genealogia, sine initio, sine fine, etsi Melchisedech revera habuit parentes, genealogiam etc., sed haec tacentur, in Christo autem verificatur, quod est aeternus Dei Filius sine genealogia etc. Itaque haec ex ratione typorum propheticorum explicanda sunt. Cf. quae scripsi de Inspiratione S. Scripturae n. 387.

Aliter autem se habent, quae dicuntur de observatione sabbati. Ibi enim sermo est de lege a Deo data, cuius legis ratio positiva indicatur factum divinum. „Memento, ut diem sabbati sanctifices. Sex diebus operaberis . . ., septimo autem die sabbatum Domini Dei tui est, non facies omne opus in eo. . . . Sex enim diebus fecit Dominus caelum et terram . . . et requievit in die septimo. Idcirco benedixit Dominus diei sabbati et sanctificavit eum" (Ex. 20, 8—11). „Videte, ut sabbatum meum custodiatis, quia signum est inter me et vos. . . . Pactum est sempiternum inter me et filios Israel signumque perpetuum; sex enim diebus fecit Dominus caelum et terram, et in septimo ab opere cessavit" (Ex. 31, 12—18). Itaque hic non agitur de pura omissione quarundam rerum, quae reipsa factae sunt; sed gravissimis verbis inculcatur lex et ratio legis, quae ratio nulla est, si Deus nullo vero sensu obiectivo dici potest sex diebus fecisse caelum et terram.

Ceterum theoria visionis a multis reicitur ut pura fictio, nullo solido fundamento nixa.

87. Ante aliqua decennia *Clifford,* episcopus cliftoniensis, aliam rationem expositionis idealis excogitavit (Dublin Review 1881, 321 sqq.),

secundum quam *Hexaemeron non est narratio historica, sed carmen liturgicum,* quo singulis diebus hebdomadae singula opera Dei laudantur. Moyses enim volens impedire, ne israelitae morem aegyptiorum sequerentur, qui singulos dies hebdomadae certis diis seu stellis consecrabant, totam hebdomadam secundum varia opera creationis ad Deum rettulit. Unde non successio chronologica, sed ordo logicus in primo capite Genesis servatur, sicut ecclesia quoque in liturgia ordinem chronologicum non servat, sed praeterita repraesentat ut praesentia et ea, quae tempore disiuncta sunt, simul celebrat (6 Ian.). Primum caput Genesis indolem plane poeticam prae se fert, neque pars libri historici est, sed prooemium quoddam ad librum historicum.

Abstrahamus ab iis, quae *Clifford* dicit de hebdomada et cultu aegyptiorum (haec enim nullo fundamento nituntur), et retineamus cetera: habebimus hanc sententiam, primum caput Genesis esse carmen liturgicum. Quae sententia pluribus placuit, ut doctori *Vetter* in „Theologische Quartalschrift" (Tübingen 1903, 108 sqq.). Sed alii, iique plures, prorsus dissentiunt, quia, inquiunt, primum caput Genesis non prae se fert formam carminis (cf. Ps. 103), sed potius formam prosaicam, immo valde schematicam, rudi populo accommodatam, tum quia sic non explicatur, quomodo praeceptum sabbati imitetur operationem et quietem divinam, tum quia primum caput Genesis est pars narrationum historicarum et eodem modo historice loquitur, quo sequentia capita, nec nisi valde arbitrarie ratio carminis intruditur. Ita e. g. *Holzhey* (Schöpfung, Bibel und Inspiration, Stuttgart 1902, 29), *Hoberg,* alii.

88. Alii volunt *hexaemeron esse excerptum ex quodam carmine babylonico,* quo creatio dramatice repraesentabatur, remotis tamen iis, quae in illo carmine polytheismum et alias notiones religiosas et morales minus rectas sapiebant. Ita non solum multi rationalistae, sed etiam quidam catholici (cf. *Zapletal,* Der Schöpfungsbericht der Genesis, Freiburg i. Schw. 1902).

Quae sententia, si ita proponitur, ut dicatur S. Scriptura in primo capite narrare mythum, admitti nequit. Nam liber *Francisci Lenormant* „Les origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux" (Paris 1880) positus est in Indice etiam ideo, quia narrationes primorum 12 capitum Genesis mythos esse volebat, ex terra chaldaeorum in Palaestinam translatos. Similiter liber doctoris *Loisy* „La religion d'Israel". Iam SS. Patres cum indignatione reiecerunt affirmationem in Genesi narrari mythos. Ita *S. Cyrillus Alex.* respondet Iuliano apostatae dicenti prima capita Genesis nihil differre a similibus mythis graecorum: „Nos, o bone, nequaquam istud de sancta et divinitus inspirata Scriptura dicimus. Fabulosum namque in ea prorsus nihil, veritatis plena sunt omnia" (Contra Iulian. 3; *M* 76, 631). *S. Gregorius Naz.* de libris historicis veteris testamenti

ait: „Neque putemus haec temere conscripta esse neque aliud esse nisi turbam verborum et factorum ad oblectandos animos audientium compositam ac velut aurium illecebram ad voluptatem factam. Haec ludant fabulae et gentiles.... At nos, qui diligentiam Spiritus usque ad apicem et litteram extendimus, numquam admittemus (nefas est enim) vel minima facta temere enarrari et memoriae usque nunc tradi" (Orat. apol. 2, n. 104 sq.; *M* 35, 503 sq.). *S. Eustathius Antioch.* Origeni obicit: „Non horret fabulas appellare, quae Deus [in libro Genesis] creata perfecisse traditur, fidissimusque eius servus Moyses scriptis consignavit.... Divinis oraculis, a Moyse traditis, fabularum nomine insignitis, sensum evertit neque vult, ut quis traditioni litterae animum intendat" (De engastrimytho 21 sq.; *M* 18, 655 sq.). *Theodoretus Cyr.:* „Multa milia vestrorum [graecorum] librorum recensentes, infirmitatem dictorum discite. Neque enim quisquam poeticos mythos neque philosophorum placita secutus est. Divinorum autem verborum et brevitatem admiramini et vim laudate et divinorum dogmatum veritatem discite" (Graec. affect. cur. serm. 5; *M* 83, 951). Similiter loquuntur alii Patres[1]. *Pius IX* damnavit hanc sententiam: „Utriusque testamenti libris mythica continentur inventa" (Syllabus § 1, n. 7; *Denz.* n. 1707). *Leo XIII* inter portenta errorum enumerat eorum sententiam, qui dicunt Scripturae narrationes non esse veras rerum gestarum narrationes, sed ineptas fabulas et mythos (Encycl. „Providentissimus Deus", ed. Herder, 27 sq.).

Commissio de re biblica die 30 iunii 1909 haec responsa dedit: 1. „Utrum varia systemata exegetica, quae ad excludendum sensum litteralem historicum trium priorum capitum libri Geneseos excogitata et scientiae fuco propagata sunt, solido fundamento fulciantur? Resp.: *Negative.*" 2. „Utrum non obstantibus indole et forma historica libri Geneseos, peculiari trium priorum capitum inter se et cum sequenti-

[1] Nihil ad hanc rem pertinet, quod scribit *Gregor. Nyss.* de nominibus quibusdam ex mythologia in Scripturam transumptis: „Solet enim saepe Sacra Scriptura etiam ab externis fabulas accipere ad opem suo scopo ferendam et citra pudorem meminisse aliquorum nominum ad sensum propositum evidentius indicandum, sicut in filiabus Iob, quarum pulchritudinem oratio supra modum laudans, etiam per nomina ostendit excellens earum miraculum, dicens ... tertiam cornu Amaltheae. Hoc autem est cuivis perspicuum, quod de Amalthea fabula graeca confinxit narrationem.... Num igitur credidit Sacra Scriptura iis, quae narrantur de Amalthea? Nequaquam, sed filiae Iob ferens testimonium, quod esset feracissima omnium, quae sunt ex virtute bonorum, per hoc nomen id ostendit; adeo ut, qui est considerantius audiens Scripturam, solum laudis scopum intellegat ex nomine, fabulosas autem nugas iubeat valere" (In Cant. hom. 9; *M* 44, 974 sq.). Errat quidem Gregorius, quatenus putat illam filiam Iob a sacro scriptore appellatam esse cornu Amaltheae; vocatur enim „cornu stibii" (Iob 42, 14), ut recte vertitur in Vulgata. Neque tamen ideo Gregorius admittit narrari in Scriptura mythos, sed potius hoc diserte reicit et dicit appellationes quasdam recipere ex mythologia non idem esse atque recipere ipsos mythos. Hoc sane est evidens; nam si e. g. vocamus aliquem virum martialem vel herculeum, non ideo admittimus fuisse aliquando Martem vel Herculem. (Cf. *Migne,* P. G. 93, 461.)

bus capitibus nexu, multiplici testimonio Scripturarum tum veteris tum novi testamenti, unanimi fere sanctorum Patrum sententia ac traditionali sensu, quem ab israelitico etiam populo transmissum, semper tenuit ecclesia, doceri possit praedicta tria capita Geneseos continere non rerum vere gestarum narrationes, quae scilicet obiectivae realitati et historicae veritati respondeant, sed vel fabulosa ex veterum populorum mythologiis et cosmogoniis deprompta et ab auctore sacro, expurgato quovis polytheismi errore, doctrinae monotheisticae accommodata; vel allegorias et symbola, fundamento obiectivae realitatis destituta, sub historiae specie ad religiosas ac philosophicas veritates inculcandas proposita; vel tandem legendas ex parte historicas et ex parte ficticias ad animorum instructionem libere compositas? Resp.: *Negative* ad utramque partem" (*Denz.* n. 2121 sq.). Itaque reiectus est tum sensus simpliciter ficticius (sive mythicus sive parabolicus) tum sensus legendarius, partim ex historia, partim ex fictione constans.

Aliud autem est, si quis solum admittit modos quosdam concipiendi et loquendi receptos esse ex mythis aliorum populorum, non tamen mythos ipsos immisceri historiae, quasi pars eius sint. Ceterum neque hoc est affirmandum, sed probandum. Ergo si quis e. g. dicit divisionem operum divinorum in sex dies derivari ex poemate babylonico de creatione, et hanc solum esse formam elocutionis, non vero rem, quae doceatur, dicit quidem aliquid, quod est reiciendum, quia probari nequit, sed non statuit principium, quod cum fide pugnat. Haec quaestio de relatione primi capitis Genesis ad cosmologiam babylonicam optime solvitur, si illud carmen inspicitur; sed quia hoc in ipso textu facere longum est, ablegamus rem in appendicem huius libri, ubi, qui vult, legat et iudicet (infra n. 707 sqq.).

Plane vero improbabilis videtur eorum sententia, qui volunt duo prima capita Genesis esse „citationes implicitas", de quarum veritate Moyses vel „redactor" nihil affirmet. Imprimis nulla sufficiens ratio est admittendi implicitam citationem sic intellectam; nam manifeste secundo capite Genesis non eadem alio modo repetuntur, quae iam primo capite exponuntur, sed potius hominis solius historia primitiva describitur eiusque excellentia prae omnibus aliis praedicatur, et moralis relatio ad Deum et institutio familiae cum obligationibus annexis exhibetur, et origo mali describitur. Dein vero admitti nequit illis narrationibus, quibus tota fides israelitica et christiana tamquam fundamento innititur, non contineri nisi duo documenta antiqua, simpliciter citata, non autem ut vera affirmata. Sane christiani, cum profitentur: „Credo in unum Deum, Patrem omnipotentem, creatorem caeli et terrae", et Christus Dominus, cum exponit vim et dignitatem originalem matrimonii (Matth. 19, 4 sqq.), et Paulus, cum hanc rem ad Christum et ecclesiam applicat (Eph. 5, 31 sq.), omnes illam narrationem Genesis respiciunt et ut indubitatam veritatem habent. Omnia autem

in illa narratione ita cohaerent, ut non possint quaedam partes avelli et ut res nullius momenti considerari, alia vero ut gravissimae doctrinae inculcari. Immo haec ipsa permixtio dogmatum credendorum et nugacium fabularum intolerabilis videtur.

Ceterum putandus non est populus, cui Moyses scripsit, hoc scripto primum accepisse fidem creationis et status lapsusque originalis; sed potius censendus est Moyses has res orali traditione conservatas iam invenisse et substantialiter eandem narrandi formam, quam invenerit, retinuisse. Quibus suppositis facile intellegitur diversus loquendi modus in expositione creationis et in descriptione paradisi eorumque, quae in eo acta sunt. Vocetur haec, si libet, tacita citatio, at non est citatio dubiae veritatis, sed expressio fidei tunc vigentis.

Prop. XI. **Mundus formatus non est per sexies vicenas quaternas horas.** Sententia communissima (cf. Sum. 1, q. 74, a. 2).

89. *Apud theologos, qui ante saeculum XIX scripserunt, communissima erat sententia dies genesiacos esse sex dies naturales et per spatium sexies vicenarum quaternarum horarum mundum a Deo formatum esse.* Ita *Suarez* censet „textum Genesis ad litteram de die naturali, qui per spatium et durationem unius conversionis primi mobilis fit, esse intellegendum. Haec est communior sententia Patrum: *Basilii, Ambrosii, Chrysostomi, Bedae, Ruperti* (In Gen.) et *Nazianzeni* (orat. 43 circa princip.) et *Gregorii* (Moral. 32, c. 10) et aliorum, quibus Magister et scholastici magis assentiuntur, quamvis propter Augustini auctoritatem de illius sententia valde modeste et temperate loquantur“ (De opere sex dierum l. 1, c. 11, n. 33).

90. *Haec sententia nihil statuit, quod Deo sit impossibile, et litteram S. Scripturae strictissime sequitur* sine ulla digressione ab obvio sensu verborum. Quam ob rem nonnullis usque ad saeculum XIX placuit, ut *Keil* (Biblischer Kommentar über die fünf Bücher Moses, Leipzig 1861, 6 sqq.), *A. Bosizio* (Das Hexaemeron und die Geologie, Mainz 1865), *Laurent* (Études géologiques, philologiques et scripturales sur la Cosmogonie de Moïse, 1863), aliis. Etiam *Stentrup* censet: „Cum ceteris paribus rei natura pro nativa et ordinaria vocum significatione praeiudicet, ‚dies‘ autem spatium quattuor et viginti horarum significet, quousque theoria de periodis firmioribus non sit vindicata argumentis, per ‚diem‘ Geneseos spatium 24 horarum intellegendum putamus“ (De Deo Uno 546).

91. Attamen *sententia omnium fere recentium theologorum est dies genesiacos non posse ita explicari, ut mundus per spatium 24 horarum sexies repetitum formatus dicatur.* Ita *Pianciani* (In historiam crea-

tionis mosaicam commentatio, Neapoli 1851), *Palmieri* (De Deo creante 146), *Heinrich* (Dogmatik V² 255), alii.

92. *Rationes, quae suadeant dies genesiacos non esse dies 24 horarum,* sumuntur ex geologia, palaeontologia, astronomia, et ad haec fere capita revocari possunt:

a) *Consideratio corticis terrae* docet per operationem causarum naturalium globum terrestrem paulatim adductum esse ad eum statum, quem nunc obtinet. Contractione et eruptionibus vulcanicis montes formati sunt, aquarum ingentibus fluminibus erosiones factae, ex humo ablutione resoluta „sedimenta" collecta sunt. In montibus et plurimis aliis locis, ubi incisiones in corium terrae factae sunt, hae rerum conversiones quasi ob oculos depictae apparent. Et quia etiamnunc similes mutationes efficiuntur, rationabiliter supponimus eosdem effectus olim productos esse per easdem causas, per quas nunc fiunt. Iamvero massa terrestris ardore liquefacta per omnes illas conversiones usque ad statum, quem nunc habet, transire non potuit intra spatium trium vel quattuor dierum. Potuit quidem Deus res immediate creare in ea condicione, in qua nunc sunt; sed quis crediderit eum strata terrae ita formasse et corpora alia aliis ita inclusisse, ut speciem prae se ferant violentarum conversionum igne et aqua effectarum, et hac ratione voluisse quodammodo hominibus verum inquirentibus illudere? (Cf. *C. Braun,* Kosmogonie, ed. 3, Monaster. 1905, 114 sqq.; *T. Pesch,* Instit. philos. natur. II, ed. 2, n. 565.)

b) *Reliquiae animalium et maxime plantarum* ingenti multitudine inclusae apparent in profundis terrae stratis. Unde efficitur ea vixisse, antequam formatio terrae finita fuerit, et mortua per novas rerum conversiones in profundo sepulta esse. Cogita de immensis carbonum et coraliorum tractibus. Ergo aut concedendum est has plantas et haec animalia multis saeculis ante hominem vixisse in terra aut ad novum miraculum prorsus inutile recurrendum est, quo Deus has res produxit in eo statu, in quo nunc inveniuntur, usque ad ipsos coprolithos et reliquias escarum in stomachis animalium (cf. *Reusch,* Bibel und Natur⁴ 184 sqq.).

c) *Sedimenta* certo ordine inter se sequuntur, et singula continent sua „fossilia", ut, ubi primum constat de natura stratorum, statim etiam sciatur aut nulla in iis inveniri fossilia, aut talia et non alia. Hoc autem signum est alia genera plantarum et animalium diu periisse. antequam alia orta sint: ergo non omnia uno vel duobus diebus creata sunt. Porro nequaquam omnes species plantarum aderant ante prima animalia neque omnes species animalium inferiorum ante superiora, quamvis generalis quidam progressus ab inferioribus ad superiora indubius appareat.

d) *In sole et aliis sideribus adhuc observantur mutationes,* quae plane suadeant illam theoriam *(Kant-Laplace),* secundum quam sidera

a statu maximae extenuationis, procedentis contractionis et ardoris per vires gravitationis et repulsionis paulatim formata, inter se ordinata, magis magisque condensata et frigefacta sunt. Quam transmutationem quaedam sidera, ut luna, iam plane absolverunt; alia adhuc sunt in statu fluxus ignei, ut sol; alia in statu nebulae aeriae, ut multae stellae. Haec igitur theoria, quae saltem est valde probabilis, postulat, ut sidera non uno die formata sint, sed multorum milium annorum spatio ad praesentem statum pervenerint. Immo formationes siderum nondum esse finitas certum est (cf. *Braun* l. c. 26 sqq.; *T. Pesch* l. c. n. 550 sqq.).

Haec pauca, quae facile augeri possunt, si prae oculis habentur, quilibet prudens facile concedet theoriam illam, quae docet totum mundum formatum esse per sexies vicenas quaternas horas, non esse valde probabilem (cf. *T. Pesch* l. c. n. 566).

Has difficultates evadunt, qui dicunt vocabulo *jom* significari quidem viginti quattuor horas, attamen non *doceri* mundum esse per sex dies formatum, sed hoc pertinere solum ad anthropomorphisticum dicendi modum. Sed hi exegetae incidunt in difficultates, de quibus in praecedentibus thesibus egimus; neque haec amplius est explicatio litteralis, sed potius figurata (cf. infra n. 99 nota).

93. Nonnulli quidem rudera illa priscarum formationum, quae in stratis corticis terrae inveniuntur, explicari conati sunt per *„theoriam restitutionis“*, dicentes has reliquias non pertinere ad eas creaturas, quae a Deo per sex dies mosaicos factae sint, sed ad aliquem ordinem rerum, qui opus a Moyse narratum diu praecesserit. Fautor praecipuus huius opinionis nominari solet *W. Buckland* (Die Urwelt und ihre Wunder. Aus dem Englischen von *F. Werner*, Stuttgart 1837), qui censet illis verbis: „Terra autem erat [facta est] inanis et vacua“, insinuari magnam aliquam catastrophen, qua tota formatio terrae per milia annorum iam exsistentis perierit cum omnibus plantis et animalibus. Quae dein narrantur in Genesi, referuntur ad restitutionem, non ad primam formationem rerum (cf. *Reusch* l. c. 225 sq.). Card. *Wiseman, A. Wagner, Hengstenberg,* alii hanc theoriam suam fecerunt. Post Frid. Schlegel *A. Westermayer* hanc theoriam ita modificavit, ut lapsos angelos diceret causam fuisse magnae illius ruinae (Die Erschaffung der Welt und der Menschen und deren Geschichte bis nach der Sündflut, Schaffhausen 1861).

94. Hoc ultimum certe admitti nequit, quia corporea materia nihil commune habet cum puris spiritibus. Angelis autem aliquod genus corporis attribuere, quod Westermayer vult, non est theologice tutum. Neque credibile est Deum permisisse daemonibus, ut ipsi creationi rerum corporearum se immiscerent et hoc opus divinum perturbarent (sic enim explicant ingentia illa monstra, quae inter fossilia inveniuntur.

Cf. *Reusch* l. c. 195 sqq.). Sed etiam omissa ista modificatione, *haec theoria nullo fundamento nititur et difficultatibus geologicis, quas vitare vult, succumbit.* Nam fossilia ut plurimum non apparent ut producta violentae catastrophae, sed potius ut effectus lentae et continuae conversionis. Disparuerunt quidem multae plantae et animalia, quae olim exstiterunt, sed plurimae aliae species, quae in illis stratis geologicis inveniuntur, hodiedum exsistunt. Neque intellegitur, quomodo plantae et animalia praeadamitica potuerint sine luce exsistere; immo orbes annui arborum fossilium postulant vicissitudines lucis et temporum, quales nunc sunt. Sed si lux et sol multo ante Adamum adfuerunt, quomodo diebus secundo et quarto creata sunt? Ob has et alias rationes haec theoria merito reiecta est.

95. Alii defensores „dierum naturalium" non ad catastrophen praeadamiticam, sed ad diluvium recurrunt: *„theoria diluvialis"*, ut *Keil, Bosizio, Laurent.* Hi censent strata geologica cum suis fossilibus referenda esse ad varias catastrophas postadamiticas et maxime ad diluvium. Sed imprimis haec theoria difficultates ex astronomia desumptas ne tangit quidem. Tum negat omnia fere, de quibus inter geologos convenit, et vult per tria fere milia annorum facta esse ea, quae secundum omnes geologos multo longiores periodos supponunt. Porro modus, quo fossilia disposita inveniuntur, excludit violentam perturbationem et postulat successivum progressum. Tandem si fossilia sunt postadamitica, cur inter ea numquam inventa sunt ossa humana? (Cf. *Reusch* l. c. 215 sqq.)

Itaque satis constat omnem conatum attribuendi totum opus creationis secundae sex communibus diebus irritum esse.

Prop. XII. Vocabulo „diei" in primo capite Genesis licet subicere notionem diuturnae temporis periodi, etsi „dies" illi non respondent periodis geologicis.

96. Cum improbabile sit „dies" illos, quibus in primo capite Genesis Deus dicitur formasse mundum, posse ita intellegi, quasi per spatium sexies 24 horarum totus mundus formatus sit, et cum ex altera parte aliae theoriae, quas vidimus, non videantur sufficere ad explicanda ea, quae S. Scriptura dicit, multi censuerunt hos dies intellegendos esse indefinita temporis spatia. Ita *D. Kreichgauer*, Das Sechstagewerk, Steyl 1907.

Iam *nihil obstat, quominus dies illos intellegamus periodos incertae durationis.* Non obstat canon externus, quia non habetur ulla authentica expositio huius termini. Non obstat canon internus, quia saepissime hebraicum vocabulum *jom* significat indeterminatum tempus. Statim in secundo capite (Gen. 2, 3) legimus Deum „die septimo" requievisse ab operibus suis, qui „dies" adhuc durat; et 2, 4: „In die,

quo fecit Dominus Deus caelum et terram", quamvis immediate ante Deus dicatur caelum et terram fecisse sex diebus. Conferantur praeterea haec: „Nunc creata sunt [impleta vaticinia] et non ex tunc, et ante diem, et non audisti ea" (Is. 48, 7). „Venit tempus, prope est dies occisionis" (Ez. 7, 7), ubi tempus et dies synonyma sunt. „In die illo [= in tempore illo] deficient virgines" (Amos 8, 13). „In die bona fruere bonis, et malam diem praecave" (Eccle. 7, 15). Ita saepe „dies vanitatis" (Eccle. 7, 16), „dies tribulationis" (4 Reg. 19, 3), „dies peccatoris" (Ps. 36, 13), „dies ultionis Domini, annus retributionum" (Is. 34, 8) etc. Ergo potest *jom* significare tempus indefinitum. Ceterum non tam quaeritur, quid *jom* formaliter significet, quam quid huic vocabulo in rerum natura respondeat seu pro qua re supponatur. Hoc autem diiudicandum est non ex nomine „diei", sed ex subiecta materia. Unde eidem vocabulo respondere potest periodus longior et periodus brevior et etiam determinatus dies, prout rerum natura postulat. Neque concludi potest: In uno versiculo dies ponitur pro longa periodo; ergo quae in aliis versiculis aliis diebus assignantur, necessario longis periodis inter se distant. De hac re vocabulum diei nihil dicit, sed de solo ordine, quo res vel genera rerum inter se successerint. Non diuturnitas, sed ordo successionum indicatur. Cur autem Moyses elegerit hoc vocabulum diei, explicatum est supra (n. 84 86), ubi egimus de theoria ideali et de theoria visionis.

Quod quidam appellant ad illud „vespere et mane" — *ereb* et *boker*, hoc imprimis non fulcit opinionem de die naturali, quia vespere et mane iam nominantur, antequam sol adest, a cuius apparenti motu pendet dies naturalis; porro quia numquam in S. Scriptura dies naturalis per „*ereb* et *boker*" significatur. Dein „*ereb* et *boker*", si dies genesiacus intellegitur epocha formationis, facile intelleguntur de statu informi et de statu formato, quae explicatio et apud veteres et apud recentes saepius occurrit (cf. e. g. *S. Augustinus*, supra n. 85 nota, et *Palmieri*, De Deo creante 148 sq.). Porro „vespere et mane" in visione prophetica apparebant, ut dictum est, et ideo opera divina appellata sunt secundum modum propheticae visionis.

97. His igitur suppositis *facillima via explicandi primum caput Genesis* multis haec vel similis videtur: Revelatio creationis facta est per visionem (cf. *S. Ioan. Chrysost.* in c. 1 Gen.; *M* 53, 28), in qua per vicissitudinem tenebrarum et lucis ostendebantur singula opera Dei, quae sunt exemplar hebdomadae humanae. His visionibus respondet obiectiva successio operum Dei. Modus autem narrandi est is, qui prophetis est proprius, quique in eo consistit, quod propheta, si prima initia alicuius eventus annuntiat, cum iis statim totum progressum usque ad finem coniungit (e. g. saepe prophetae cum intimatione alicuius magnae poenae a Deo infligendae coniungunt praedictionem ultimi iudicii). Itaque hoc quoque loco homo a Deo inspiratus, ubi primum

videt apparere unam classem rerum, statim totum illud genus creaturarum describit, quamvis forte progressus huius partis formationis mundi simul fuerit cum aliis, quae postea nominantur. Ergo opera sex dierum inter se non excludunt, ita ut unum necessario fuerit omnino perfectum, antequam aliud incohetur; sed primae origines rerum eo ordine enumerantur, quem natura rerum postulat. Hoc modo Moyses enuntiat prius opus divisionis ante opus ornatus, quia in statu primi *tohu-vabohu* non poterant apparere organismi. Post opus divisionis prius veniunt plantae, quibus animalia indigent pro nutrimento, dein inferiora animalia, tum superiora, demum homo, id quod plane respondet factis. Quod autem sol apparet post primas plantas iam productas, non creat difficultatem. Nam potuit terra prius esse circumdata densissimis vaporibus, quos nulla lux posset penetrare. Postquam vero hi vapores sufficienter disparuerunt, poterat lux diffusa pervenire ad terram et sufficere ad vitam infimarum plantarum, sive haec lux veniebat a sole iam formato, qui tamen propter densas nebulas nondum poterat secundum suam figuram videri, sive erat alia lux cosmica, antequam sol perfecte formatus esset. His quoque nebulis dispersis sol perfecte formatus erat vel saltem primum apparebat (*Braun*, Kosmogonie 324 sqq.).

Haec autem generalis concordantia ad populi captum accommodata et sacro textui et disciplinis naturalibus plane satisfacit. Velle vero sex dies mosaicos magis in specie adaptare periodis geologicis est res superflua, cum Deus per revelationem Moysi factam certe noluerit anticipare systema geologiae. Praeterea secundum tentamina hucusque facta videtur perfecta concordantia inter sex dies mosaicos et periodos geologicas res satis desperata, quia variae concordantiae, quas adhuc statuerunt, vix sunt aliud quam mentis fictiones, quibus res ipsae saepe non respondent (cf. *Reusch* l. c. 244 sqq.). Itaque qui volunt „periodismum“ admittere, potius contenti sint generali et populari concordantia, quae ad finem narrationis mosaicae sufficit neque umquam potest a disciplinis naturalibus discrepare. Contra hunc popularem concipiendi modum nihil valent declamationes, quibus non pauci nostra aetate student conficere periodismum, ostendentes periodos geologicas esse plane alias atque dies genesiacos.

Generatim observandum est nihil in hac quaestione effici eo quod ostendatur alias explicationes esse difficultatibus obnoxias; nam nulla est, quae difficultates annexas non habeat. Nihilominus saepe haec falsa via tentatur. Qui sunt „visionistae“, dicunt: En, quibus difficultatibus aliae sententiae premantur; accipe nostram, difficultates evanescent. Qui defendunt mythum transformatum, dicunt: Theoria visionis non minus intolerabilis est quam omnes aliae; sola nostra vera est. Sed statim alii adsunt, qui respondent: Vestra theoria etiam magis falsa est quam aliae. Ita accidit, ut prudentissimum illud S. Augustini praeceptum plane neglegatur, quo monet non esse in his rebus ulli sententiae pertinaciter contra omnes alias inhaerendum,

quamdiu una non evidenter demonstrata sit vera (supra n. 79). In expositionibus dubiis non est confundenda Scriptura cum illa expositione Scripturae, quam quis prae ceteris adamavit; nam etsi ei forte certa videtur, non est tamen certa, si alii exegetae aeque docti et in Scriptura bene versati, suis rationibus innixi, eam reiciunt aut in dubium vocant. Itaque cum viri periti nondum ad consensum pervenerint, licebit cuivis eam expositionem eligere, quae magis ei placet; sed imprudenter agit, qui omnes alias vociferationibus vel etiam conviciis interimere studet. Cf. quae de hac quaestione erudite et moderate scripsit *Laurentius Janssens* (Sum. theol. V 295 sqq.).

Commissio de re biblica in responso iam supra (n. 88) citato ait: 8. „Utrum in illa sex dierum denominatione atque distinctione, de quibus in Geneseos capite primo, sumi possit vox *Yôm* (dies) sive sensu proprio pro die naturali, sive sensu improprio pro quodam temporis spatio, deque huiusmodi quaestione libere inter exegetas disceptare liceat? Resp.: *Affirmative*“ (*Denz.* n. 2128).

98. *Schol.* De recentiore quadam expositione hexaemeri.

Theologus quidam belgicus *E. de Gryse* conatus est idealem theoriam, quae negat dies genesiacos significare successivas formationes, conciliare cum litterali expositione vocabuli *jom*. Censet igitur *jom* in primo capite Genesis significare diem civilem hebraeorum, et sensum illorum verborum: „Factum est vespere et mane: dies unus ... secundus ... tertius“, esse hunc: „Institutum est mane et vespere: dies primus ... secundus ... tertius hebdomadae“, ita ut „mane et vespere“ idem sit atque νυχθήμερον, i. e. dies 24 horarum. Neque igitur dies primus, secundus, tertius sunt successivi dies, quibus Deus perfecit opus formationis mundi, sed sunt dies successivi hebdomadae hebraicae. Haec hebdomada est aliqua imitatio operum divinorum, quae logice ita in sex partes dividuntur: Deus fecit tres partes universi: supremam, mediam, infimam, i. e. lucem (in se consideratam ut independentem a sideribus); firmamentum (aquosum); terram. Dein has tres partes ornavit: sphaeram luminosam sole, luna, sideribus; sphaeram aquosam piscibus et avibus; sphaeram terrestrem animalibus et homine. Quo ordine successionis ista opera facta sint, Moyses non dicit. In primo igitur capite Genesis tria narrantur: creatio mundi, formatio mundi, institutio hebdomadae hebraicae, nullo vero modo successio formationum mundi: immo constat mundum non esse factum eo ordine, quo formationes recensentur a Moyse. Hanc sententiam De Gryse defendit in periodico „La Science Catholique“ 1889, 329 sqq.; 1890, 73 sqq., et in opusculo: „De Hexaemero secundum caput primum Geneseos ad litteram“, Bruges 1889.

99. Haec expositio ante De Gryse nulli hominum umquam in mentem venit; unde, si vera est, sensus a Moyse in illo primo capite Genesis in-

tentus hucusque fuit plane occultus. Neque haec obiectio, ut De Gryse vult, aeque bene moveri „potest" contra „periodos". Nam qui „dies" censent esse periodos, cum veteribus consentiunt „dies" significare successionem operum divinorum, et solum dissentiunt quantum ad durationem horum dierum. Sed dies illos omnino non referri ad opera divina est expositio hucusque inaudita. *Porro multa huic expositioni obstant:*

a) Mane et vespere — *boker-ereb* non significant diem civilem, sed hic in S. Scriptura vel simpliciter *jom* dicitur vel *lajlah rajom:* nox et dies, vel dies et nox, vel nox-dies. Praeterea non dicit Moyses: *vajehi ereb boker,* sed: *vajehi ereb vajehi boker,* et factum est vespere et factum est mane; ergo nequaquam illa duo vocabula in unum terminum coniungit. Neque verbum *haja* significat „institui".

b) S. Scriptura diserte dicit sex dies genesiacos esse sex dies operationis divinae; ergo immerito De Gryse censet eos nihil aliud esse nisi sex dies hebdomadae hebraicae. „Sex enim diebus fecit Dominus caelum et terram et mare et omnia, quae in iis sunt, et requievit in die septimo" (Ex. 20, 11). De Gryse respondet hunc esse anthropomorphismum, quo significetur: Sicut operarius dividat opera sua in varios dies, ita Deum fecisse opera sua ordinate; ceterum sex dies Ex. 20, 11 nequaquam esse sex dies in primo capite Genesis commemoratos. Secundum De Gryse Moyses quidem habuit in mente sex dies divinae operationis, unde loquitur etiam de die septimo, in quo Deus quievit, sed sex illos dies non commemoravit; unde in eius narratione habetur ellipsis quaedam. Patet hanc explicationem esse valde contortam et ideo admitti non posse. (Cf. La Science Catholique 1889, 766 sqq.: obiectiones Dr. *G. Vandeputte,* et 1891, 534 sqq.: responsa De Gryse ad has obiectiones, et ad difficultates propositas a P. *Kern,* Zeitschrift für kath. Theol., Innsbruck 1891, 139 sqq., porro La Science Catholique 1892, 97 sqq. 231 sqq. [1])

[1] Similis est illa explicatio, et minus quidem contorta, quam iam indicavimus (n. 92), si dicas dies genesiacos esse dies naturales, sed allegorice intellectos, i. e. Deum per anthropomorphismum quendam exhiberi ut operarium facientem sex diebus sex diversa opera, nocte vero cessantem ab operatione, et singula opera diurna Dei vocari dies, quatenus significent singulos dies hebdomadae hebraicae. Hoc quidem in omni explicatione aliquo modo verum est; nihilominus per hoc solum non solvitur quaestio, utrum successio operum Dei in Genesi descripta respondeat reali successioni rerum necne. Neque per hoc solum explicatur illa locutio: „Sex diebus fecit Deus caelum et terram", et: „Factum est vespere et mane, dies unus, secundus, tertius." Explicatione non indiget, quod dies hebdomadae hebraicae respondeat operibus divinis, sed respondendum est ad quaestionem, num ordo productionis rerum obiectivus sit ordo ille, qui in primo capite Genesis indicatur. Ad quam quaestionem sive affirmative sive negative respondendum est, narratio mosaica intacta quidem manet, sed aliter et aliter explicari debet (cf. Theolog. Quartalschrift 1888, 362 sqq.). Neque sufficit dicere hanc quaestionem non esse exegeticam; nam iam inde a temporibus SS. Patrum haec quaestio orta est, et theologus scire debet, quomodo ad eam ita respondeat, ut neque contra iusta postulata disciplinarum naturalium neque contra principia theologica offendat (cf. *Denz.* n. 2121 sqq.).

SECTIO III.

DE CREATIONE HOMINIS.

Prop. XIII. Primi parentes immediata Dei operatione conditi sunt. De fide quoad animam, theologice certa quoad corpus protoparentum (Sum. 1, q. 90, a. 2 3; q. 91, a. 1 2).

100. *De productione primorum hominum haec habentur in S. Scriptura:* Ait Deus: „Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, ut praesit piscibus maris.... Et creavit Deus hominem ad imaginem suam, ad imaginem Dei creavit illum, masculum et feminam creavit eos. Benedixitque illis Deus....“ (Gen. 1, 26 sqq.). „Formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terrae, et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae, et factus est homo in animam viventem.... Dixit quoque Dominus Deus: Non est bonum esse hominem solum; faciamus ei adiutorium simile sibi.... Adae vero non inveniebatur adiutor similis eius [inter animantia terrae]. Immisit ergo Dominus Deus soporem in Adam, cumque obdormisset, tulit unam de costis eius et replevit carnem pro ea. Et aedificavit Dominus Deus costam, quam tulerat de Adam, in mulierem, et adduxit eam ad Adam. Dixitque Adam: Hoc nunc os ex ossibus meis et caro de carne mea...“ (Gen. 2, 7 18 sqq.). Adam „de terra sumptus est“ (Gen. 3, 19; cf. Eccle. 12, 7), unde dicitur „terrenus“ (Sap. 7, 1). „Deus creavit de terra hominem“ (Eccli. 17, 1). „De solo et ex terra creatus est Adam“ (Eccli. 33, 10). „Tu fecisti Adam de limo terrae“ (Tob. 8, 8).

Notandum est *responsum Commissionis de re biblica* quoad expositionem trium primorum capitum Genesis (cf. supra n. 88): 3. „Utrum speciatim sensus litteralis historicus vocari in dubium possit, ubi agitur de factis in iisdem capitibus enarratis, quae christianae religionis fundamenta attingunt, uti sunt, inter cetera, rerum universarum creatio a Deo facta in initio temporis; peculiaris creatio hominis; formatio primae mulieris ex primo homine; generis humani unitas; originalis protoparentum felicitas in statu iustitiae, integritatis et immortalitatis; praeceptum a Deo homini datum ad eius oboedientiam probandam; divini praecepti, diabolo sub serpentis specie suasore, transgressio; protoparentum deiectio ab illo primaevo innocentiae statu; necnon Reparatoris futuri promissio? Resp.: *Negative*“ (*Denz.* n. 2123).

101. Explicatio narrationis mosaicae.

Itaque Deus imprimis generatim dicitur creasse hominem, et quidem unum virum et unam feminam. Deus inducitur quodammodo consilium secum iniens: „Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram“, et dein dicitur exsecutus esse hoc consilium: „Et creavit Deus hominem ad imaginem suam.“ Ergo Deus immediata operatione sua produxit hominem. Tum distinctius describitur, quo-

modo Deus prius formaverit corpus Adami eique inspiraverit animam, et dein ex Adamo formaverit Evam. Quamvis in hac narratione modus loquendi sit figuratus, nihilominus evidenter docetur *Adami corpus formatum esse de limo terrae,* i. e. ex materia anorganica. Ideo homo per mortem dicitur reverti in pulverem, unde sumptus est (Gen. 3, 19. Eccle. 12, 7). Corpus igitur primi hominis productum est per creationem non primam, sed secundam.

Sunt, qui censeant in hoc opere Deum usum esse ministerio angelorum, quod quidem non est contra S. Scripturam, sed neque ab ea ullo modo insinuatur (cf. *S. Thomas* 1, q. 92, a. 2 ad 1; *Suarez*, De opere sex dierum l. 3, c. 1, n. 4sqq.). Item nihil nobis constat de elementis, ex quibus haec materia erat composita, quamvis veteres de hac re varias inquisitiones instituerint (cf. *S. Thomas* 1, q. 91, a. 1; *Suarez* l. c. n. 1 2).

„Quidam intellexerunt corpus hominis prius tempore formatum, et postmodum Deum formato iam corpori animam indidisse. Sed *contra rationem perfectionis primae institutionis rerum est, quod Deus vel corpus sine anima vel animam sine corpore fecerit,* cum utrumque sit pars humanae naturae. Et hoc etiam est inconveniens de corpore, quod dependet ex anima, et non e converso" (*S. Thomas* 1, q. 91, a. 4 ad 3). Operatio Dei circa „lutum terrae" ea erat, quod illud organizabat et aptum reddebat ad recipiendam animam ut formam suam; quae transmutatio, quia non fiebat per causas naturales, censenda est facta instantanee, scil. simul cum inductione animae (*Suarez* l. c. n. 7 sqq.). Neque enim possumus apte concipere Deum prius fecisse aliquod luteum corpus sine organizatione ad modum statuae, vel eum fecisse organismum alia forma informatum. Ergo dicendus est Deus eodem momento organizasse corpus ex materia praeiacente et induxisse animam.

102. *Creatio animae* significatur illis verbis: „Et inspiravit in faciem [hebr.: ‚in nares', quia per nares respiramus; respiratio autem est signum vitae; cf. Iob 27, 3; Is. 2, 22] eius spiraculum vitae." Hoc spiraculum vitae esse animam tum per se patet, tum ex sequentibus efficitur: „Et factus est homo in animam viventem", i. e. factus est ens vivens. „Quidam posuerunt, quod, cum dicitur: ‚formavit Deus hominem', intellegitur productio corporis simul cum anima; quod autem additur: ‚et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae', intellegitur de Spiritu Sancto, sicut et Dominus insufflavit in apostolos, dicens (Io. 20, 22): ‚Accipite Spiritum Sanctum.' Sed haec expositio, ut dicit *Augustinus* (De civ. Dei l. 13, c. 24), excluditur per verba Scripturae; nam subditur ad praedicta: ‚et factus est homo in animam viventem', quod apostolus (1 Cor. 15, 45) non ad vitam spiritualem, sed ad vitam animalem refert. Per spiraculum ergo vitae intellegitur anima, ut sic, quod dicitur: ‚inspiravit in faciem eius spiraculum vitae,' sit quasi expositio eius, quod praemiserat; nam anima est corporis forma" (*S. Thomas* 1, q. 91, a. 4 ad 3; cf. *Suarez,* De opere sex dierum l. 3,

c. 7, n. 6). Corpus igitur primi hominis a Deo creatum est, quatenus materiam eius creavit eamque formavit; anima vero simpliciter a Deo creata est.

103. *Alio modo atque corpus Adami formavit Deus corpus Evae, scl. ex costa Adami. Caietanus* (Comment. in h. l.) quidem censet haec verba metaphorice esse intellegenda nihilque significare nisi condicionem mulieris eiusque relationem ad virum; utrumque autem hominem simul esse creatum. Sed hoc est falsum; nam „Adam primus formatus, deinde Eva" (1 Tim. 2, 13; cf. Sap. 10, 1). Postea autem Eva ei adiuncta est, quia inter reliqua animantia non inveniebatur adiutorium Adamo; quare Deus dixit: „Faciamus ei adiutorium simile sibi." Ergo Adamus et Eva non simul creati, sed Eva post Adamum facta est. Metaphorica quoque expositio Caietani excluditur; nam fecit Deus corpus Evae reapse ex costa Adami. „Quoniam [vir] gloria et imago Dei est, mulier autem gloria viri est. Non enim vir ex muliere est, sed mulier ex viro. Etenim non est creatus vir propter mulierem, sed mulier propter virum" (1 Cor. 11, 7 sqq.). Ideo Adamus a Deo inspiratus (cf. Matth. 19, 4 5) in ecstatico somno (*tardemah,* quod etiam alibi significat ecstasim; cf. Gen. 15, 12) dixit: „Hoc nunc os de ossibus meis et caro de carne mea." Ita ad litteram hunc textum esse intellegendum patet ex constanti illa traditione, quae docet hanc formationem Evae fuisse typum ecclesiae ex latere Christi formandae (e. g. *conc. vienn.* in Clementina de summa Trin.; *Denz.* n. 480)[1]. Cf. infra n. 185; V, n. 495; VII, n. 699 sq. 887; *S. Thomas* 1, q. 92.

104. *Censent communiter theologi Adamum in creatione accepisse illam costam ultra eas, quae hominibus conveniunt,* neque tamen fuisse mon-

[1] *S. Augustinus* scripsit libros De Genesi contra manichaeos, ut ostenderet mysteria sub litterali sensu latentia. Ita narratione creationis Evae videt hanc veritatem figuratam: in homine esse partem superiorem, quae regat, et partem inferiorem, quae oboediat. „Ipsa enim cognitio, qua intellegitur in nobis aliud esse quod ratione dominetur, aliud quod rationi obtemperet; ipsa ergo cognitio velut effectio mulieris est de costa viri propter coniunctionem significandam."

Numquid ideo Augustinus negat historice narrari creationem Evae? vel hoc saltem in dubium revocat? Nullo modo; nam mox addit: „Etsi visibilis femina secundum historiam de corpore viri primo facta est a Domino Deo, non utique sine causa ita facta est, nisi ut aliquod secretum intimaret. Num enim aut limus defuit, unde femina formaretur? aut, si vellet Dominus, homini vigilanti costam sine dolore detrahere non posset? Sive ergo ista figurate dicta sunt, sive etiam figurate facta sunt, non frustra hoc modo dicta vel facta sunt, sed sunt plane mysteria et sacramenta, sive hoc modo, quo tenuitas nostra conatur, sive aliquo alio meliore, secundum sanam tamen fidem, sunt interpretanda et intellegenda" (De Gen. contra manich. l. 2, c. 12; *M* 34, 205 sq.). Ait igitur S. Augustinus: Ea, quae historice gesta narrantur, continent mysteria, sive in verbis sive etiam in rebus ipsis. Itaque eius auctoritas nulla ratione invocari potest pro allegorica interpretatione, qua submoveatur sensus historicus. Ceterum alibi S. Augustinus sensum litteralem et historicum exponit, e. g. De Gen. ad litt. l. 9, c. 15; *M* 34, 403.

struosum. Quamvis enim costa non esset de perfectione Adami, ut erat individuum humanum, erat tamen de perfectione eius, ut erat principium generis humani, et hoc sensu erat ei naturalis (*S. Thomas* 3, q. 31, a. 5 ad 2). *Alii censent Deum sumpsisse unam de costis, quas Adamus communes habebat cum aliis hominibus, et aliam pro ea postea restituisse* (*Suarez,* De opere sex dierum l. 3, c. 2, n. 7 sqq.). Aliam autem materiam ad corpus Evae requisitam Deus aliunde supplevit. Elegit Deus hunc modum productionis Evae, ut sic Adamus secundum Dei similitudinem sit principium totius speciei humanae, ut manifestetur intima necessitudo, quae debet exsistere inter coniuges, ut ostendatur vir caput mulieris, ut figuretur ecclesiae ad Christum relatio (*S. Thomas* 1, q. 92, a. 2).

De productione animae Evae nihil diserte tradit Scriptura, nisi quod Deus simpliciter dicitur Evam creasse: „Creavit Deus hominem ad imaginem suam . . . masculum et feminam creavit eos." Non posset autem hoc modo Deus dici feminam creasse, nisi principaliter animam eius creasset (cf. *S. August.,* De Gen. ad litt. l. 10, c. 1; *M* 34, 407 sqq.).

105. *Itaque ex narratione mosaica certum est Deum creasse et virum et feminam, et quidem utrumque secundum imaginem et similitudinem suam, et voluisse, ut per viri et feminae coniunctionem propagaretur genus humanum.* Unde falsum est, quod quidam somniati sunt, productionem feminae et condicionem maritalem esse effectum peccati. Deus enim ante peccatum creavit mulierem in adiutorium viri; hoc autem adiutorium imprimis erat maritale, quia ad alios effectus potuit vir ab aliis viris adiuvari; „quapropter non invenio, ad quod adiutorium facta sit mulier viro, si pariendi causa subtrahitur" (*S. August.,* De Gen. ad litt. l. 9, c. 5, n. 9; *M* 34, 396). Quare Deus statim dixit ad eos: „Crescite et multiplicamini" (cf. *S. Thomas* 1, q. 92, a. 1; q. 98, a. 1 et 2).

Absurda est illa quorundam opinio Adamum ab initio creatum fuisse sine sexu, et aliorum opinio eum ab initio fuisse hermaphroditum, contra quam opinionem iam *S. Augustinus* pugnavit: „Ne quisquam arbitretur ita factum, ut in homine singulari uterque sexus exprimeretur, sicut interdum nascuntur, quos androgynos vocant; ostendit se singularem numerum [‚creavit hominem'] propter coniunctionis unitatem posuisse, et quod de viro mulier facta est, sicut postea manifestabitur, cum id, quod hic brevius dictum est, diligentius coeperit explicari; et ideo pluralem numerum continuo subiecit dicens: Fecit eos et benedixit eos" (De Gen. ad litt. l. 3, c. 22, n. 34; *M* 34, 294). Generatim censendum est Deum creasse primos parentes in statu perfecto, ut possent esse sana radix et prototypum totius generis humani. „Dicendum est primos homines in perfecta aetate et totius corporis omniumque membrorum augmento consummato fuisse creatos" (*Suarez,* De opere sex dierum l. 3, c. 3, n. 4). Neque enim potuit Deus infantibus dicere: „Crescite et multiplicamini", et alia, quae legimus in Genesi.

106. Reicitur alia explicatio.

Ex dictis patet *admitti non posse doctrinam transformistarum,* non solum eorum, qui volunt totum hominem secundum corpus et animam paulatim sese evolvisse ex brutis animalibus (quae opinio, quatenus negat ea, quae infra dicuntur de composito humano [n. 109 sqq. 128 sqq.], est aperte haeretica), sed etiam eorum, qui volunt corpus hominis iugi progressu alicuius speciei animalis paulatim formatum esse et dein a Deo animam rationalem infusam accepisse. Quam alteram sententiam catholici quoque nonnulli sequuntur[1].

107. *Quod attinet ad possibilitatem* productionis corporis humani ex corpore pure animali, nulla ratio ostendit Deum absolute non posse alicui organismo animali eam vim indere, qua se paulatim in corpus humanum evolvat. Talem progressum veteres theologi in foetu humano admittebant.

Sed si de *quaestione facti* agitur, notum est illam theoriam esse nudam hypothesim, quae nulla positiva ratione nititur, cum hucusque nullibi apparuerint intermedia illa animalia, quae exhibeant progressum successivum a corpore bruti ad corpus humanum („the missing link"). Unde multi rerum naturalium periti, non fideles tantum, sed etiam infideles, vehementer negarunt huic theoriae dignitatem thesis scientificae convenire (cf. *K. Frank,* Die Entwicklungstheorie im Lichte der Tatsachen, Freiburg i. Br. 1911).

Hanc autem theoriam non posse conciliari cum S. Scriptura videtur evidens (cf. n. 100). Tum enim istud consilium Dei: „Faciamus hominem", tum modus exsecutionis, qui narratur, naturalem illum progressum excludunt. Deus fecit *haadam* ex limo de *haadamah,* i. e. „terrenum ex limo de terra", Evam vero fecit *ishah* de *ish,* i. e. „viram de viro" (Gen. 2, 7 23). Cur autem diceretur solus Adam „terrenus ex limo de terra", cur haec doctrina toties inculcaretur, si ex animali formatus esset, cum tum potius animal illud esset *Adam* ex *Adamah?* Adam non invenit inter animalia simile sibi, id quod verum non esset, si aliqua species animalis secundum corpus iam vix aut omnino non distabat ab ipso. Cur Deus non etiam brutae femellae inspiravit animam humanam et ita Evam produxit, sed potius ex parte corporis Adami Evam formavit? Et, si Eva directa operatione Dei

[1] Ut *St. G. Mivart:* „We find a perfect harmony in the double nature of man, his rationality making use of and subsuming his animality; his soul arising from direct and immediate creation, and his body being formed at first (as now in each separate individual) by derivative or secondary creation through natural laws. By such secondary creation, i. e. by natural laws for the most part as yet unknown, but controlled by ‚Natural Selection', all the various kinds of animals and plants have been manifested on this planet" (On the Genesis of Species, London 1871, 305. Cf. Dublin Review 1872; *Lorinser,* Geologie und Paläontologie 374). Varia placita transformistarum exponit *Beraza* (De Deo creante n. 919 sqq.). Ceterum haec potius pertinent ad alias disciplinas quam ad theologiam dogmaticam.

facta est, id quod manifeste docet Scriptura, cur Adam dicatur factus esse ex animali? Tandem in theoria transformismi verum non esset, quod Scriptura docet per infusionem animae hominem factum esse in animam viventem, cum iam antea fuisset anima vivens et postea solum factus esset anima rationalis. De qua re *Hummelauer:* „Quod si quis defendat, vix poterit, quin admittat aut animam, quae fuerit beluina, eandem postea evasisse rationalem, aut animae illi beluinae superadditam esse alteram rationalem duplicemque iam homini inesse animam. Crassus error uterque. Quod tandem Gen. 2, 7 attinet, concedimus cum *I. Knabenbauer* (Stimmen aus Maria-Laach XIII, Freiburg i. Br. 1877, 125): Si res unice ex illo versiculo dirimenda esset, eo non excludi sententiam Mivart: neque enim corpus hominis neque corpora brutorum quomodo de terra formata fuerint (v. 7 et 19), mediatene an immediate, in Genesi docemur, sed solum de facto: ea sumpta esse de terra, i. e. materia. Verum nequaquam illam sententiam compones cum illis, quae infra de creatione mulieris narrantur" (Comment. in Gen. 129).

108. Inter **Patres et theologos** semper fuit unanimis sententia: Adami corpus directe formatum esse ex limo terrae, Evae vero corpus ex Adamo. Ita e. g. *S. Irenaeus:* „Sumpsit Deus limum de terra et formavit hominem. Et quidem multo difficilius est et incredibilius, ex non exsistentibus ossibus, nervis et venis et reliqua dispositione, quae est secundum hominem, facere ad hoc, ut sit, et quidem animalem et rationalem facere hominem, quam quod factum est et deinceps in terram est resolutum ..., rursus redintegrare" (l. 5, c. 3, n. 2; *M* 7, 1129). *S. Cyrillus Hiersol.:* „Ex corporibus corpora produci, mirum licet videatur, possibile est tamen. At pulverem terrae hominem fieri, hoc admirabilius. Quod lutum confusum oculorum tunicas et splendores assumat, id sane maiorem habet admirabilitatem. Quod ex pulvere unius formae et ossium fortitudo et pulmonis teneritas et reliquae membrorum diversae species enascantur, illud admiratione dignum.... Igitur, o impiissimi iudaei, unde Adam factus est? Nonne Deus, pulverem e terra sumens, admirabile illud figmentum effinxit" (Catech. XII, 30; *M* 33, 761 sq.)? *S. Ioan. Chrysostomus:* „Ille formatus et de pulvere susceptus, inspiratus spiraculo vitae, factus est in animam viventem.... Cogita, obsecro, formationis ordinem, et expende tecum, quis esset ille, antequam inspiraretur a Domino spiraculum vitae et fieret in animam viventem: inanis nempe imago, operatione carens et ad nihil utilis" (In Gen. hom. 12, n. 5; *M* 53, 103). *S. Augustinus* comparat transformationem pulveris in corpus Adami cum conversione aquae in vinum (De Gen. ad litt. l. 6, c. 13; *M* 34, 348), et alibi ait: „Etsi de terrae pulvere Deus finxit hominem, eadem terra ... omnino de nihilo est; animam de nihilo factam dedit corpori, cum factus est homo" (De civ. Dei l. 14, c. 11; *M* 41, 418). Idem de creatione Evae ita loquitur:

„Dormit Adam, ut fiat Eva; moritur Christus, ut fiat ecclesia. Dormienti Adae fit Eva de latere; mortuo Christo lancea percutitur latus, ut profluant sacramenta, quibus formetur ecclesia" (In Io. tr. 9, n. 10; *M* 35, 1463. Cf. De civ. Dei l. 12, c. 21; *M* 41, 372). Idem docet *concilium viennense* (*Denz.* n. 480). Omnino specialem esse creationem hominis prae ceteris rebus efferunt multi Patres, ut *S. Theophilus Antioch.* (Ad Autol. 2, 16; *M* 6, 1062), *S. Gregorius Nyss.* (De hom. opificio c. 2 sqq.; *M* 44, 131 sqq., cf. 278 sqq.), *S. Ioannes Chrysost.* (In Gen. hom. 8, 2; *M* 53, 70 sq.), alii.

Ceterum de formatione corporis humani *S. Augustinus* quaedam satis obscura proponit in libro sexto „De Genesi ad litteram" (*M* 34, 339 sqq.), quae ideo breviter inspicere iuvat, quia sunt, qui velint eum propter haec verba invocare patronum sententiae de evolutione corporis humani primitivi e corpore bestiali.

Imprimis sanctus doctor docet duplicem creationem distinguendam esse, alteram invisibilem, alteram visibilem. Invisibiliter omnia simul creata sunt intra sex dies genesiacos, qui nihil aliud sunt nisi totidem actus cognitionis angelicae. Visibilia autem facta sunt post sex illos dies „accessu temporis", quo formata sunt paulatim. Itaque „non est dubium hoc, quod homo de limo terrae finctus est eique formata uxor ex latere, iam non ad conditionem [creationem], qua simul omnia facta sunt, pertinere, quibus perfectis requievit Deus, sed ad eam operationem, quae fit per volumina saeculorum, qua usque nunc operatur" (c. 3, n. 4). In illa prima creatione invisibili homo non ita fuit, quasi iam tunc „aliquam vitam duceret" (c. 6, n. 9), sed „invisibiliter, potentialiter, causaliter, quomodo fiunt futura, non facta" (c. 6, n. 10). Neque prius tempore animae creatae sunt et postea cum corporibus coniunctae, sed aeterna sapientia „hominem suo tempore formandum in temporum tamquam semine vel tamquam radice condebat, quando condebat, unde inciperent saecula" (c. 8). „In illa enim prima conditione mundi, cum Deus omnia simul creavit, homo factus est, qui esset futurus ratio creandi hominis, non actio creandi" (c. 9, n. 16). Per primam enim creationem in elementis mundi depositae sunt occultae et invisibiles rationes, ex quibus postea res „in manifestas formas naturasque prodierunt" (c. 10). Sic homo invisibiliter factus est secundum „rationes primordiales", et postea visibiliter secundum corpus formatus est de pulvere terrae (c. 11, n. 19). „Sed quomodo fecit eum Deus de limo terrae, utrum repente in aetate perfecta, hoc est virili atque iuvenili, an sicut nunc usque format in uteris matrum . . ., ut illud tantum proprium habuerit Adam, quod non ex parentibus natus est, sed factus ex terra, eo tamen modo, ut in hoc perficiendo et per aetates augendo hi temporum numeri complerentur, quos naturae humani generis attributos videmus?" Utrumque enim omnipotentia divina facere potest (c. 13, n. 23). Potest enim rebus indere vires, quibus lente se ipsas evolvant; potest etiam subito res producere in statu perfecto, „quemad-

modum creditur factus Adam sine ullo progressu incrementorum". Fit autem in rebus utrumque, alterum, cum secundum ordinem naturalem crescunt; alterum, cum Deus miracula patrat. Habent enim creaturae potentiam naturalem, habent et oboedientialem; ad utrumque modum habiles creatae sunt: „sive ad istum, quo usitatissime temporalia transcurrunt, sive ad illum, quo rara et mirabilia fiunt, sicut Deo facere placuerit, quod tempori congruat" (c. 14). Ergo hominem „de limo terrae formari oportebat secundum causalem rationem, in qua primitus [intra hexaemeron] factus erat"; iam enim tum destinatum erat, ut corpus Adami de limo terrae prodiret, sive Deus iam tum modum formationis aliqua ratione limo terrae indidit, sive hunc modum „in sua voluntate servavit, non mundi constitutioni contexuit" (c. 15). Adam igitur, „cum de limo formatus est, sicut est credibilius, iam perfectae virilitatis", haec compositio limi in figuram humanam facta est aut per vires naturae inditas, aut per potentiam oboedientialem. Si hoc altero modo, i. e. secundum causas in voluntate Dei reservatas, „istas ergo sic condidit, ut ex illis esse illud, cuius causae sunt, possit; sed non necesse sit; illas autem [causas mundo inditas] sic abscondit, ut ex iis necesse sit hoc, quod ex istis fecit, ut esse possit" (c. 18).

Haec Augustinus, in quibus nullum vestigium est opinionis de origine corporis humani e corpore bruti animalis. Vult potius Augustinus ut probabilem admittere sententiam, secundum quam Deus ab initio indidit materiae vires et leges, quibus elementa terrae, aquae, aeris, ignis ita conflarentur, ut anima rationali immissa fieret homo „in animam viventem", quemadmodum exponit sequenti libro septimo (c. 12 sqq.). „Quapropter non est quidem animae humanae natura nec de terra nec de aqua nec de aere nec de igne quolibet, sed tamen crassioris corporis sui materiam, hoc est humidam quandam terram, quae in carnis versa est qualitatem, per subtilioris naturam corporis administrat, i. e. per lucem et aerem.... Non mihi ergo videtur dictum: ‚Factus est homo in animam vivam,' nisi quia sentire coepit in corpore; quod est animatae viventisque carnis certissimum indicium.... Sed anima in istis tamquam in organis agit; nihil horum est ipsa, sed vivificat et regit omnia, et per hoc corpori consulit et huic vitae, in qua factus est homo in animam vivam" (c. 15 16 18; cf. quae dicit de Evae creatione l. 9, c. 15 sqq.). Plura apud *Beraza,* De Deo creante n. 975 sqq.

Porro inter veteres theologos nulla umquam fuit dubitatio hac de re, sed potius omnes ob rationes dogmaticas censuerunt Adamum de limo terrae, Evam vero de latere Adami esse formatam. Cum vero nova illa theoria proposita esset, theologi vix non omnes statim censuerunt eam cum doctrina revelata conciliari non posse (cf. *Palmieri,* De Deo creante th. 25; *Mazzella,* De Deo creante prop. 17; *Heinrich,* Dogmat. Theol. V 38; *Scheeben,* Dogmatik l. 3, n. 384 etc.). Ultimum *Concilium provinc. coloniense* (a. 1860) p. 1, tit. 4, c. 14 declarat: „Primi parentes

a Deo immediate conditi sunt. Itaque Scripturae Sacrae fideique plane adversantem illorum declaramus sententiam, qui asserere non verentur spontanea naturae imperfectioris in perfectiorem continuo ultimoque humanam hanc immutatione hominem, si corpus spectes, prodiisse."

Sententiam, quae hic reicitur, pluries iam auctoritates romanae reprobarunt. Anno 1891 *Leroy* in lucem ediderat librum (L'évolution restreinte aux espèces organiques), quo defendebat opinionem doctoris Mivart. Sed a. 1895, Romam accersitus „ad audiendum verbum", iussus est sententiam suam revocare et revocavit. De qua re lingua gallica scripsit epistulam, in qua ait: „Certior factus sum hodie thesim meam hic, Romae, examinatam esse ab auctoritate competenti, et iudicatum esse eam non posse sustineri, maxime quod attinet ad corpus humanum, cum conciliari nequeat neque cum dictis S. Scripturae neque cum principiis sanae philosophiae. Filius docilis ecclesiae, qui ante omnia volo vivere et mori in fide sanctae ecclesiae romanae, de cetero in hac re oboediens superiorum ordinationibus, declaro me abnegare, retractare, reprobare, quaecumque dixi, scripsi, in lucem edidi in favorem huius theoriae. Declaro praeterea me velle, quantum possum, removere e mercatura, quaecumque restant ex editione libri mei De evolutione restricta, eiusque venditionem imposterum interdicere." [1]

Nonnullis annis post *Zahm* scripsit librum, in quo rursum ut probabilis defendebatur sententia doctoris Mivart [2]. Sed ipsi quoque a congregatione S. Officii a. 1899 iniunctum est, ut librum a mercatura libraria removeret [3]. Patet igitur congregationem S. Officii aversam esse ab hac opinione.

Prop. XIV. Homo est compositum substantiale ex corpore et anima eaque una et rationali, quae per se essentialiter et immediate corporis forma est. De fide (Sum. 1, q. 75, a. 4; q. 76, a. 1 3).

109. De rebus homine inferioribus revelatio divina vix quicquam docet nisi res omnes esse a Deo creatas; ceterum, quod ad naturas earum attinet, eas relinquit disputationibus hominum. At de homine ipso plus docet quam nudum factum creationis et propagationis. Cum enim recta notitia naturae humanae haud mediocris momenti sit ad varia dogmata recte intellegenda et ad vitam humanam recte ordinandam, Deus pro sua benignitate voluit nos de hac re ipse instruere. Quamvis autem non tota doctrina de composito humano ubique in fontibus revelationis aeque distincte et complete tradatur, iuverit tamen omnia breviter proponere, ut appareat, tum quae sint revelata, tum ubi singula tradantur.

[1] Textum gallicum vide in La Civiltà Cattolica 1899, Ian., p. 49, ubi invenitur dissertatio de tota hac quaestione.

[2] In editione gallica „L'évolution et le Dogme" II 228 sqq.

[3] Cf. The Catholic Fortnightly Review XIII (1906) 137.

Pars I. **Homo est compositum ex corpore et anima una eaque rationali.**

110. **S. Scriptura** *saepissime docet hominem duplici parte constare: corporali et spirituali.* Iam in narratione creationis primi hominis audimus Deum formasse corpus Adami e limo terrae et dein inspirasse spiraculum vitae, quo homo factus sit ens vivens (Gen. 2, 7). Homo vero ita constitutus vocatur similitudo et imago Dei (Gen. 1, 27). Nulla alia pars hominis commemoratur; ergo supponenda non est.

Apud Ez. 37, 3 sqq. describitur resuscitatio mortuorum. Prius adsunt ossa inter se iuncta, nervi, carnes, cutis, „et spiritum non habebant" (Ez. 37, 8). „Et ingressus est in ea spiritus, et vixerunt" (Ez. 37, 10). Ergo duae sunt partes compositi humani: corpus organizatum et spiritus.

De morte hominis dicit Ecclesiastes: „Revertitur pulvis in terram suam, unde erat, et spiritus redit ad Deum, qui dedit illum" (Eccle. 12, 7). Non est dubium, quin hic Ecclesiastes respiciat ad verba Genesis, ubi duplex hoc elementum hominis: pulvis de terra et spiraculum vitae, exhibetur. Spiritus autem, qui ad Deum revertitur, est anima spiritualis et immortalis.

Christus Dominus ait: „Nolite timere eos, qui occidunt corpus, animam autem non possunt occidere; sed potius timete eum, qui potest et animam et corpus perdere in gehennam" (Matth. 10, 28). Ergo hic quoque in homine distinguuntur corpus ut pars materialis, quae creatorum agentium influxui subiacet, et spiritus ut pars immaterialis, in quam solus Deus potestatem habet.

Haec igitur et multa alia similia dicta ostendunt hominem esse compositum constans ex duabus partibus substantialibus: corpore et anima.

111. *Corpus hominis solet etiam vocari caro*, caro et sanguis, caro et ossa (rarius venter, ut Ps. 30, 10). Quibus nominibus significatur humana natura, in quantum est debilis et caduca (cf. Ps. 77, 39; Is. 40, 6), vel etiam in quantum est peccato corrupta et concupiscentiae obnoxia (cf. Gal. 5, 24).

Superior vero pars hominis modo vocatur anima, modo spiritus (ψυχή, πνεῦμα), quae vocabula, in quantum adhibentur ad naturam hominis significandam, sunt synonyma. Ita illa duo: „Anima eius in eo est" et „Spiritus eius in eo est", aequaliter significant: Vita in eo est (e. g. Luc. 8, 55 et Act. 20, 10). Exhalare animam vel emittere spiritum idem est ac mori (e. g. Thren. 2, 12; Bar. 2, 17; Luc. 12, 20; Matth. 27, 50). Eaedem actiones adscribuntur animae et spiritui. „Iesus infremuit spiritu" (Io. 11, 33). „Anima mea turbata est" (Io. 12, 27). Ubi anima et spiritus simul nominantur, aut simpliciter parallelismus poeticus est, aut forte anima significat inferiorem partem, spiritus vero superiorem partem principii vitalis, ut: „Magnificat anima mea Do-

minum, et exsultavit spiritus meus in Deo salutari meo" (Luc. 1, 46 47. Cf. Is. 26, 9). Plura vide apud *Heinrich,* Dogmatik VI[2] 72 sqq.

112. *Si de ordine supernaturali sermo est, spiritus significat superiorem partem hominis ut ornatam gratia, virtutibus, donis Spiritus Sancti,* cum anima significet hominem secundum naturalem condicionem. Ita opponuntur homo ψυχικός et homo πνευματικός (1 Cor. 2, 14 15). Unde τὸ ψυχικόν natura prius est quam τὸ πνευματικόν (ib. 15, 46). In oppositione ad statum glorificationis, qui est spiritualis, status huius vitae vocatur animalis (ib. 15, 44 49). Itaque ψυχή et πνεῦμα non sunt duae partes naturae humanae, sed duo status hominis.

113. Ex his efficitur *trichotomiam seu illam doctrinam, quae vult hominem naturaliter constare ex tribus partibus: corpore, anima inferiore, spiritu superiore, nullum habere fundamentum in Scriptura.* Trichotomiam docuerunt *Plato, Philo,* inter haereticos vero *manichaei,* qui dicebant in homine esse unam animam malam, alteram animam bonam (cf. *S. August.,* De duabus animabus c. 12; *M* 42, 105; Retract. l. 1, c. 15; *M* 36, 608). *Apollinaristae* docebant in homine alteram esse animam, quae corpus vivificaret, alteram, quae intellegeret et vellet (*S. August.,* De haer. c. 55; *M* 42, 40). Nonnulli scholastici putabant ipsam animam componi ex substantia corporea in semine contenta et ex substantia incorporea a Deo creata. Aliis placebat animam intellectivam esse realiter distinctam ab anima sensitiva et vegetativa. Secundum *Günther* omnes res naturales iam habent in se principium vitale. Ad hoc vero principium vitale in homine accedit anima rationalis. (Cf. *Kleutgen,* Phil. d. Vorzeit II[2], n. 791 sq.).

114. Hi quidem errores ortum suum praecipue debent falsis conceptibus philosophicis[1]. *Studebant nihilominus multi assertores huius doctrinae falsae etiam biblicis argumentis errorem suum firmare* (cf. *Wetzer* und *Welte,* Kirchenlexikon, ed. 1, s. v. „Geist"). Provocabant e. g. ad illud: „Benedicite spiritus et animae iustorum Domino" (Dan. 3, 86), ad distinctionem hominis animalis et spiritualis (1 Cor. 14, 15), ad alios textus, quorum sensum iam indicavimus. Praecipue vero duo loci sunt, quos sibi patrocinari arbitrantur: „Ipse autem Deus pacis sanctificet vos per omnia, ut integer spiritus vester et anima et corpus sine querela in adventu Domini nostri Iesu Christi servetur" (1 Thess. 5, 23); „Vivus est enim sermo Dei et efficax et penetrabilior omni gladio ancipiti, et pertingens usque ad divisionem animae ac spiritus, compagum quoque ac medullarum et discretor cogitationum et intentionum cordis" (Hebr. 4, 12). At in priore textu apostolus illa circumlocutione nihil aliud significat nisi totum hominem secundum omnem respectum, et

[1] Cf. *T. Pesch,* Institutiones psychologicae I, Friburgi 1896, n. 276 sqq.

optat, ut Deus thessalonicenses in omnimoda integritate servet. Sicut igitur illis verbis Christi: „Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo et ex tota anima tua et ex omnibus viribus tuis et ex omni mente tua“ (Luc. 10, 27), non quattuor principia dilectionis assignantur, ita hoc loco apostolus utitur figura rhetorica non ad tres partes hominis statuendas, sed ad perfectam integritatem efficacius efferendam; vel ad summum indicat apostolus partes inferiorem et superiorem eiusdem animae. In epistula vero ad hebraeos habetur metaphorica locutio, qua inculcatur nihil omnino Deum latere, ne intimas quidem cogitationes hominis, ubi iterum anima potest intellegi principium inferioris vitae, spiritus vero principium superioris vel etiam supernaturalis vitae. Ceterum cum apostolus semper duplicem tantum partem hominis indicet: corpus et animam, vel corpus et spiritum (1 Cor. 7, 34. 2 Cor. 7, 1. Hebr. 13, 17 etc.), certe illi duo textus nullam praebent rationem censendi eum subito sibi contradicere (cf. *S. Thomas,* In Hebr. 4, 12).

115. Definitiones Conciliorum. Ubi *Apollinaris* docere coepit Verbum assumpsisse quidem corpus et ψυχήν, non vero animam rationalem (νοῦν), ut testatur *Gregor. Nyss.* in Antirrhetico (n. 46; *M* 45, 1235), auctoritas ecclesiastica statim contradixit, eo quod Christus esset homo perfectus, perfectus autem homo constaret ex corpore et anima rationali, ut habetur in *symb. athanas.:* „Sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus.“ *Synodus VI* confitetur Christum esse „Deum vere et hominem vere, eundem ex anima rationali et corpore . . . consubstantialem nobis secundum humanitatem“ (*Denz.* n. 290). *Synodus VIII* can. 11: „Vetere et novo testamento unam animam rationalem et intellectualem habere hominem docente et omnibus deiloquis Patribus et magistris ecclesiae eandem opinionem asseverantibus: in tantum impietatis quidam, malorum inventionibus dantes operam, devenerunt, ut duas eum habere animas impudenter dogmatizare et quibusdam irrationalibus conatibus per sapientiam, quae stulta facta est, propriam haeresim confirmare pertentent. Itaque sancta haec et universalis synodus . . . talis impietatis inventores et patratores et his similia sentientes magna voce anathematizat, et definit atque promulgat neminem prorsus habere vel servare quoquo modo statuta huius impietatis auctorum. Si autem quis contraria gerere praesumpserit huic sanctae et magnae synodo, anathema sit et a fide atque cultura christianorum alienus“ (*Denz.* n. 338).

116. Docent **SS. Patres** animam rationalem esse principium vitae etiam vegetativae et sensitivae. Ita *S. Gregorius Nyss.,* postquam enumeravit triplicem vitam hominis, ait: „Nemo tamen idcirco existimet tres in humano opificio animas exsistere, seorsum certis quasi limitibus circumscriptas, ut naturam hominis ex pluribus animis con-

flatam putare debeamus. Nam vera et perfecta anima reapse unica quaedam est intellegens, nulla ex materia constans, sed per sensus naturae illi crassae mista" (De opif. hom. c. 14, cf. c. 8; *M* 44, 175 145). *S. Ioannes Damasc.:* „Anima est vivens, simplex et incorporea substantia, corporis oculorum suapte natura sensum fugiens, immortalis, rationis et intellegentiae particeps. organis instructo utens corpore, cui vitam, incrementum, sensum et gignendi vim tribuat, non aliam a se seiunctam mentem habens; mens quippe nihil aliud est quam sublimissima ipsius pars" (De fide l. 2, c. 12; *M* 94, 923). *S. Augustinus:* „Homo non est corpus solum vel anima sola, sed qui ex anima constat et corpore. Cum est utrumque coniunctum simul, habet hominis nomen" (De civ. Dei l. 13, c. 24; *M* 41, 398). „Ab anima est corporis sensus et vita" (ib. l. 21, c. 3; *M* 41, 710). Unde saepius SS. Patres hominem describunt ut „carnem animatam anima rationali", σάρκα ἐμψυχομένην ψυχῇ λογικῇ. Ita *S. Cyrillus Alex.* (*Hardouin* I, col. 1273). *Conc. lateran.* sub Martino I (a. 649) can. 2 loquitur de „animata intellectualiter carne" (*Denz.* n. 255). *Conc. oecum. V* can. 4 confitendum docet „unitatem Verbi ad carnem animatam anima rationali et intellectuali secundum compositionem, i. e. secundum subsistentiam factam" (*Denz.* n. 216, cf. 148 255 290 338). Unde illa *definitio hominis,* quae iam apud SS. Patres occurrit: „Est ergo animal rationis capax; verum, ut melius et citius dicam: animal rationale" (*S. August.,* Serm. 43: de verbo Is. 7, 9, c. 2; *M* 38, 255), ζῶον νοερὸν αἰσθητικόν (*Athanasius*), λογικὸν ζῶον (*Gregorius Nyss.*). Cf. *Palmieri,* De Deo creante thes. 26.

117. Hisce efficitur *animam rationalem esse veram corporis formam,* quia hae substantiae partiales ita inter se uniuntur, ut fiat una natura, et quia in hac compositione anima dat corpori vivere, sentire, esse et agere humanum[1]. „Anima est principium formale, quo vivum est vivum. . . . Est anima immediatum principium formale essendi et immediatum principium operandi" (*Scotus,* In 2, dist. 16, q. 1). „Una forma rationalis dat esse triplex: scil. vegetativum, sensitivum et intellectivum" (Idem, De rerum princ. q. 11, a. 2). Idem docet *S. Thomas* (1, q. 76, a. 1 et 3), et generatim inter theologos de hac re erat perfecta consensio. Unde mirum non est oppositam doctrinam Güntheri statim ab auctoritate ecclesiastica reiectam esse, quemadmodum *Pius IX* in epistula ad episcopum wratisl., 30 april. 1860, declarat „hanc sententiam, quae unum in homine ponit principium, animam scil. rationalem, a qua corpus quoque et motum et vitam omnem et sensum accipiat, in Dei ecclesia esse communissimam atque doctoribus plerisque, et probatissimis quidem maxime, cum ecclesiae dogmate ita videri coniunctam, ut huius sit legitima solaque vera interpretatio nec proinde sine errore in fide possit negari" (Acta S. Sedis VIII, 444; cf. *Denz.*[15]

[1] Cf. *T. Pesch,* Institutiones psychologicae II, n. 298 sqq.

n. 1655 nota). Quare *conc. prov. coloniense* a. 1860 monet cavendum esse „a sententia eorum, qui a sana doctrina aberrantes praeter animam rationalem in homine aliud quoddam fingunt vitae corporalis principium, quod animam somaticam vocant, sive hoc vitae corporalis principium psychicum seu vegetativum etiam a corpore distinguant, sive unam eandemque cum illo substantiam esse affirment" (p. 1, tit. 4, c. 14).

118. *Provocabant quidem adversarii ad doctrinam nonnullorum Patrum,* qua trichotomiam proponi volebant. Sunt autem eiusmodi textus, in quibus SS. Patres, secuti modum loquendi S. Scripturae, loquuntur de anima et spiritu, ut *S. Irenaeus* (Adv. haer. l. 5, c. 6, n. 1; *M* 7, 1137)[1], qui verba apostoli ad thessalon. allegat. Intellegit ibi spiritum supernaturalia dona homini collata: „Perfectus autem homo commixtio et adunitio est animae assumentis Spiritum Patris, et admista ei carni, quae est plasmata secundum imaginem Dei." Ceterum ubi de natura hominis loquitur, non distinguit nisi corpus et animam: „Non est fortius corpus quam anima, quod quidem ab illa spiratur et vivificatur et augetur et articulatur, sed anima possidet et principatur corpus . . ., sed non amittit suam scientiam" (l. 5, c. 33; *M* 7, 1212). Similiter *S. Iustinus* in opusculo „De resurrectione" c. 10 ait: „Corpus est domus animae, anima vero domus spiritus; haec enim tria iis, qui puram spem et indubitatam fidem in Deum habent, salvabuntur" (*M* 6, 1590), ubi „spiritus" est gratia sanctificans. Hominem enim ex duabus partibus constare paulo ante (c. 8) diserte docet: „Quid est enim homo nisi animal rationale ex anima et corpore constans?" Alii Patres spiritum vocant intellectualem partem animae, ut *S. Augustinus:* „Tria sunt, quibus homo constat: spiritus, anima et corpus, quae rursus duo dicuntur, quia saepe anima simul cum spiritu nominatur; pars enim quaedam eiusdem rationalis, qua carent bestiae, spiritus dicitur" (De fide et symb. c. 10, n. 23; *M* 40, 193). *Gennadius* ait: „Non est tertius in substantia hominis spiritus . . ., sed spiritus ipsa est anima pro spirituali natura, vel pro eo, quod spirat in corpore, spiritus appellatur. Anima vero ex eo vocatur, quod ad vivendum vel vivificandum animat corpus. Tertius vero, qui ab apostolo (1 Thess. 5, 23) cum anima et corpore inducitur spiritus, gratiam Spiritus Sancti esse intellegimus" (De eccl. dogm. c. 20; *M* 58, 985).

Pars II. **Anima rationalis est per se et immediate corporis forma.**

119. Cum hac quaestione de numero animarum intime cohaeret altera quaestio, *num anima rationalis sit per se et immediate corporis forma.* Haec quaestio vehementer agitabatur circa finem saeculi XIII, quo tempore *Petrus Ioannis Olivi* O. M. docebat unionem animae intellectivae cum corpore non esse formalem, cum pars intellectiva non uni-

[1] Cf. *Klebba,* Die Anthropologie des hl. Irenäus 162 sqq.

retur immediate cum corpore ut forma eius, sed formam corporis esse animam sensitivam, ab intellectuali realiter distinctam; nihilominus animam intellectivam esse formam substantialem, cum praeter corpus haec tria: anima vegetativa, anima sensitiva, anima intellectiva, unum suppositum humanum constituerent, et essent unita „in uno subiecto rationalis animae".

120. Contra hunc errorem saec. XIV *conc. viennense* in Clementina de summa Trinitate definivit: „Unigenitum Dei Filium . . . partes nostrae naturae simul unitas, ex quibus, in se verus Deus exsistens, fieret verus homo: humanum videlicet corpus passibile et animam intellectivam seu rationalem, ipsum corpus vere per se et essentialiter informantem, assumpsisse. . . . Porro doctrinam omnem seu positionem temere asserentem aut vertentem in dubium, quod substantia animae rationalis seu intellectivae vere ac per se humani corporis non sit forma, velut erroneam ac veritati catholicae inimicam fidei, praedicto sacro approbante concilio, reprobamus, definientes, ut cunctis nota sit fidei sincerae veritas ac praecludatur universis erroribus aditus, ne subintrent, quod quisquis deinceps asserere, defendere seu tenere pertinaciter praesumpserit, quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tamquam haereticus sit censendus" (*Denz.* n. 480 sq.). Itaque secundum hanc definitionem anima est *vera* forma, non sensu improprio (ut motor); est essentialiter forma, i. e. *ex essentia sua et per essentiam suam,* non per aliquem accidentalem influxum; est *per se* forma, non per aliam animam sensitivam; ergo etiam immediate, i. e. per communicationem essentiae suae.

121. Eandem doctrinam repetiit saec. XVI *conc. lateran. V* contra *Pomponatium* (qui volebat ipsam animam humanam esse non plane immaterialem et immortalem) et contra averroistas (qui docebant superiorem animam esse communem omnibus hominibus, et inferiorem tantum esse particularem in singulis): „Cum itaque diebus nostris zizaniae seminator, antiquus humani generis hostis, nonnullos perniciosissimos errores, a fidelibus semper explosos, in agro Domini superseminare et augere sit ausus: de natura praesertim animae rationalis, quod videlicet mortalis sit aut unica in cunctis hominibus, et nonnulli temere philosophantes secundum saltem philosophiam verum id esse asseverent: contra huiusmodi pestem opportuna remedia adhibere cupientes, hoc sacro approbante concilio, damnamus et reprobamus omnes asserentes animam intellectivam mortalem esse aut unicam in cunctis hominibus, et haec in dubium vertentes, cum illa non solum vere per se et essentialiter humani corporis forma exsistat, sicut in canone felicis recordationis Clementis papae V, praedecessoris nostri, in generali viennensi concilio edito continetur, verum et immortalis et pro corporum, quibus infunditur, multitudine singulariter multipli-

cabilis et multiplicata et multiplicanda sit . . ." (*Denz.* n. 738). Cum vero *Günther* rursum scholasticorum doctrinam de anima ut forma corporis impugnasset, *Pius IX* declaravit: „Noscimus iisdem [Güntheri] libris laedi catholicam sententiam ac doctrinam de homine, qui corpore et anima ita absolvatur, ut anima eaque rationalis sit vera per se atque immediata corporis forma" (*Denz.* n. 1655). Damnata est haec *Rosmini* doctrina: „Forma substantialis corporis est potius effectus animae atque interior terminus operationis eius; propterea forma substantialis corporis non est anima" (prop. 24; *Denz.* n. 1914).

122. *Idem ratione confirmatur.* Reapse, si verum est, quod SS. Patres totiens docent, animam rationalem esse principium totius vitae humanae, etiam sensitivae et vegetativae, efficitur animam esse per se et immediate corporis formam, quia aliter quam informando non posset ei dare vitam vegetativam et sensitivam. Unde dicimus ipsum hominem nasci, crescere, dormire, vegetare, audire, videre etc., quae actiones non possunt esse in solo corpore neque in sola anima; ergo sunt in composito, quod est substantialiter unum ex anima et corpore; substantialis autem unio est ea, quae fit per informationem. Ceterum haec explicata sunt in philosophia. Hic solum addendum est illum loquendi modum, quo significatur unio substantialis et informatio corporis per animam, etiam S. Scripturae esse conformem, ut quae uni eidemque subiecto humano tribuat actiones intellectuales et actiones et passiones sensitivas. Ergo S. Scriptura supponit hominem esse unum compositum substantiale.

123. ***Schol.*** **De doctrina Petri Ioannis Olivi.**

In *concilio viennensi* damnata est doctrina Petri Olivi, *quae qualis fuerit, non una est doctorum sententia.* Scripta enim Petri Olivi, quae huc pertinent, et acta concilii praesto non erant. Unde theologi errorem, quem concilium damnavit, studuerunt ex ipsis verbis definitionis eruere. At *definitio concilii potest duplicem errorem respicere.* Eo enim, quod anima rationalis dicitur per se et essentialiter corpus informare, aut potest excludi doctrina, quae statuit aliam animam praeter rationalem esse corporis formam, aut potest excludi doctrina, quae naturam et modum unionis animae rationalis cum corpore non recte explicat.

Palmieri censet Olivi renovasse errorem Apollinaris et docuisse pluralitatem animarum et consequenter male explicasse unionem animae rationalis cum corpore (cf. Inst. phil. anthrop. thes. 14). Cardinalis *Zigliara* vero ait: „Petrus Ioannis non docuit pluralitatem animarum in homine, sed immo apertissime docuit animae unitatem; oppositum formalem errorem Apollinaris ipsi affingere est aperta calumnia" (De mente concilii viennensis, Romae 1878, 115). Ad hoc probandum ipse affert excerpta ex Quodlibetis Petri Ioannis Olivi, in bibliotheca borghesiana Romae inventis (p. 109 sqq.). At quamvis ipsi per haec videretur

„probata evidentissime" thesis sua, tam facilem victoriam non obtinuit. Ex ipsis enim fragmentis, quae Zigliara affert, Olivi admisisse pluralitatem animarum ostendere vult Palmieri (De Deo creante 772 sqq.).

124. *Videtur haec lis ita componi posse, ut dicamus Olivi non quidem directe et expresse docuisse pluralitatem animarum, sed ex eius falso conceptu unionis animae cum corpore hunc errorem sequi*[1]. Ita sine dubio rem concepit *Scotus,* qui fuit aequalis fere Olivi et eius doctrinam de composito humano impugnat. In opusculo enim „De rerum principio" (q. 9, a. 2, sect. 1) agit de „variis philosophorum opinionibus circa unionem animae cum corpore". Postquam exposuit et refutavit opinionem Aristotelis, Platonis, Averrois, aliorum, venit (n. 16) ad „aliorum opinionem, dicentium quod in anima humana vegetativum, sensitivum et intellectivum sunt tres partes substantiales unius animae in eadem materia spirituali seu in eodem supposito animae rationalis unitae". Hanc dein opinionem secundum mentem auctoris exponit et singula argumenta profert. Est autem haec doctrina non alia quam Petri Ioannis Olivi, ipsius verbis proposita, id quod patet ex comparatione cum iis, quae Zigliara in lucem edidit. Conferatur e. g. initium, quod apud Zigliara ita est: „Pars intellectiva unitur corpori unione substantiali, non tamen formali, unione intima et fortissima, sed non immediata, unione etiam ordinata, sed non secundum habitudinem aequiperantiae, sed inaequalitatis" (p. 110). Auctor vero, quem Scotus impugnat, ita loquitur: „Quantum ad partem intellectivam, unitur corpori unione consubstantiali, non formali, unione intima et fortissima, sed non immediata, unione ordinata, sed non secundum habitudinem aequiperantiae, sed inaequalitatis" (q. 9, a. 2, sect. 1, n. 16). Haec sunt manifeste eadem; eodem vero modo ea, quae Scotus per plures columnas exhibet, ad verbum fere concordant cum iis, quae Zigliara publicavit. Itaque non potest esse dubium, quin sit Olivi, de quo Scotus loquitur.

Haec quaestio nunc finita est, cum *Bern. Jansen* paraverit editionem integri operis Olivi, de quo agitur: Fr. Petrus Ioannis Olivi. Quaestiones in secundum librum Sententiarum. Vol. I. Quaestiones 1—48. Ad Claras Aquas (Quaracchi), ex typographia Collegii S. Bonaventurae 1922; Vol. II. Quaest. 49—71, ib. 1924. In q. 59 sic legitur: „Circa modum igitur unionis considerandum est, quod pars intellectiva unitur corpori unione consubstantiali, non tamen formali, unione intima et fortissima, sed non immediata, unione etiam ordinata, sed non secundum habitudinem aequiperantiae, sed inaequalitatis" (p. 537). Cf. etiam *B. Jansen,* Die Lehre Olivis über das Verhältnis von Leib und Seele (Franziskanische Studien V, Münster i. W. 1918, 250 sq.).

---

[1] Hoc ostendit *Bernh. Jansen* in Zeitschrift für kath. Theologie XXXII (1908) 289 sqq. 471 sqq., maxime 480 sq.

125. Iamvero *Scotus, qui sine dubio bene novit doctrinam Petri Ioannis Olivi, diserte dicit eum logica necessitate incidere in errorem de pluralitate animarum.* In eodem enim opusculo (q. 11, a. 2), ubi quaerit, „quomodo se habeant potentiae vegetativa, sensitiva et intellectiva respectu animae humanae", redit ad doctrinam Olivi et ait: „Est et aliorum opinio, quae dicit praedicta tria [vegetativum, sensitivum, intellectivum] se habere ad animam sicut partes formales unam animam integrantes. Dicit autem, quod illae tres partes innituntur uni materiae spirituali, in qua simul sunt communicatae. Unitur autem huiusmodi anima humana corpori per vegetativum et sensitivum formaliter et intime; per intellectivum vero intime, sed nullo modo formaliter." Dein hanc doctrinam refutat: „Positio dicit, quod sint tres partes formales, quarum una, in quantum talis, non est alia, sed unum constituunt. Cum igitur sensitivum, in quantum sensitivum, non sit sensitivum per intellectivum nec per vegetativum, sed per se et per suam essentiam, nec contrario; sensitivum autem, in quantum sensitivum, est forma substantialis vitae animae: ergo, si vegetativum, sensitivum et intellectivum sunt tres formae, *necessario erunt tres animae*" (l. c. n. 6). „Tu, qui dicis, quod esse vegetativum, sensitivum et intellectivum dantur a tribus partibus formalibus re distinctis in se, quamvis unitae sint materiae spirituali, *necessario ponis tres animas*" (l. c. n. 7). Scotus igitur dicit, Olivi, quamvis non diserte posuerit tres animas, implicite tamen et virtualiter docere tres animas.

Ceterum nunc magna differentia opinionum non iam videtur subsistere posse de sensu doctrinae Petri Olivi. Comparationis causa addo duas expositiones.

Beraza sic Olivi sententiam explicat: „Corpus a forma corporeitatis habet *esse* substantiale, corporeum, organizatum. Anima est composita ex materia quadam spirituali et ex tribus elementis formalibus, intellectivo, sensitivo et vegetativo, quae unam formam totalem animae efficiunt. — In homine non est nisi unica anima, quae simul est intellectiva, sensitiva et vegetativa. Anima ergo intellectiva vere informat corpus, at non per partem intellectivam, sed per vegetativam et sensitivam tantum; pars intellectiva, etsi non formaliter, est tamen substantialiter unita corpori. — Anima per partem intellectivam, qua non informat corpus, regit et movet vegetativum et sensitivum hominis. Cum vero anima humana non sit intellectiva per partes formales vegetativam et sensitivam, sed per intellectivam tantum, nemo non videt ex doctrina Olivi facile patere aditum ad errorem Platonis aliorumque, qui inter animam intellectivam et corpus ponebant unionem mere mechanicam, et consequenter negabant unitatem hominis substantialem" (De Deo creante n. 1217).

B. Jansen sic ait: „Ita demum Olivi totam hominis constitutionem sibi fingit: Corpus habet ex se esse suum physicum, naturale, organizatum; anima vero constituitur materia spirituali et tribus partibus substantialibus formalibus, quae simul sumptae unam formam totalem animae efficiunt. *Informatio materiae spiritualis* per partes vegetativam

et sensitivam eam perfectiorem reddit purioremque et sublimiorem efficit; qua purificatione digna fit, quae parte intellectiva informetur. Porro partes vegetativa et sensitiva per seipsas corpus informant, nullo modo autem pars intellectiva. Quia vero haec materiam spiritualem informat, quam vicissim partes vegetativa et sensitiva informant, hinc est quod etiam ipsa corpori substantialiter coniuncta est. Demum pars intellectiva, utpote suprema et dominans, regit et movet partes vegetativam et sensitivam ut instrumenta sua et subditas suas, et hinc regit et movet etiam mediate corpus. Unde facile patet coniunctionem animae intellectivae cum corpore non esse formalem, licet substantialem, sed esse mere dynamicam sensu Platonis, Cartesii, aliorum, et hinc inter animam intellectivam et corpus non intercedere veram unitatis in essendo rationem. Contra hunc errorem insurgit decisio conciliaris" („Quonam spectet definitio concilii Viennensis de anima": „Gregorianum" I, Romae 1920, 87).

Hae duae explicationes conveniunt quantum ad substantiam; sed cum *Beraza* in doctrina Olivi videat solum periculum erroris platonici de unione animae et corporis, *Jansen* censet ipsam Olivi doctrinam coincidere cum sententia Platonis. Immo dicit, quod pars intellectiva non sit vera forma corporis, sed solum „motor, rector, stabilimentum", hoc esse punctum saliens in errore Olivi; at neminem id usque nunc advertisse neque potuisse advertere ob defectum fontium (Franziskanische Studien V 174). Quare *Jansen* (ib. 241 245) impugnat sententiam *Michaelis Debièvre,* dicentis secundum Olivi animam rationalem esse omnino formam corporis (Recherches de science religieuse III 335); *Beraza* vero hanc explicationem recipit (De Deo creante n. 1216; cf. tamen n. 1225). Sed neque haec videtur esse magna differentia opinionum. Nam *Jansen* concedit Olivi interdum vocare animam formam corporis, sed eum ita explicare rem, ut conceptus formae penitus destruatur; *Debièvre* autem concedit, valde male Olivi exponere, quomodo anima rationalis sit forma corporis. Omnes autem consentiunt, secundum Olivi animam rationalem non esse formam corporis per se ipsam, sed solummodo per partem sensitivam. Hinc intellegitur, cur alii dicant: Secundum Olivi anima rationalis est forma corporis; alii vero dicant: Secundum Olivi anima rationalis non est vere forma corporis.

126. *Concilium viennense nullibi diserte nominat Petrum Olivi,* sed damnat doctrinam, cuius ipse communiter auctor ferebatur[1]. Concilium diserte dicit: „Reprobamus doctrinam *omnem* temere asserentem . . ." (supra n. 120).

[1] „Zur Verhütung aller Gefährdung der Glaubensreinheit werden nur die Wahrheiten festgestellt, welche durch die Olivis Schriften betreffenden Verhandlungen und Streitigkeiten bezweifelt oder verdunkelt worden sein konnten. Ob Olivi diese Wahrheiten geleugnet, in Frage gestellt oder getrübt, darüber wird nichts entschieden" (*F. Ehrle,* Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte III 449).

Secundum Olivi anima rationalis non est forma corporis per substantiam suam, neque est forma corporis per materiam spiritualem, neque est forma partium vegetativae et sensitivae, quae corpus informant. Consequenter neque esse communicatur inter partem intellectivam et ceteras partes hominis, neque homo est substantia essentialiter una (*Jansen,* Franz. Studien V 255). Contra talem destructionem unitatis essentialis hominis definitio concilii dirigitur. Quae definitio non processit ex considerationibus pure philosophicis, sed ex fide dogmatis incarnationis, quo dogmate docemur Dei Filium assumpsisse naturam humanam ex anima rationali et corpore constantem. Iam conc. constantinop. III (680—681) definiverat Iesum Christum esse verum hominem ex anima rationali et corpore. Conc. constantinop. IV (869—870) opinionem de duabus animabus hominis ut haereticam damnaverat (supra n. 115). Conc. vienn. (1311—1312) definivit Dei Filium assumpsisse corpus passibile et animam rationalem corpus per se et essentialiter informantem (supra n. 120). Itaque ad doctrinam de una anima humana, iam antea definitam, addidit expresse hanc definitionem: animam rationalem vere et per se informare corpus; et sic docuit unitatem hominis strictam et formalem.

127. *Concilium viennense directe definit ipsam animam rationalem per se et essentialiter informare corpus, consequenter excludit doctrinam, hanc informationem fieri mediante alia anima.* Si quis igitur immediatam informationem corporis per ipsam animam rationalem admittit, illi definitioni satisfacit. Quod autem thomistae volunt suae opinioni de modo huius informationis concilium magis favere, verum non est. Immo, si provocant ad illud argumentum: concilium voluisse informationem eo sensu definire, quo tunc communiter a theologis intellegebatur, se ipsos conficiunt; nam documenta historica ostendunt ipsa concilii viennensis aetate theologorum de hac re sensum communem nequaquam fuisse thomisticum (cf. *Palmieri,* De Deo creante 244 sqq., not.; *Beraza,* De Deo creante n. 1203—1205). Neque concilium definivit animam humanam informare materiam primam, ut thomistae volunt, sed informare corpus humanum. Unde, qui volunt admittere formam corporeitatis cum scotistis vel corpus compositum ex atomis secundum theoriam recentem, nequaquam peccant contra definitionem concilii viennensis. *Quaestio de modo, quo anima rationalis immediate et per se cum corpore uniatur, numquam ab ecclesia definita est,* sed est quaestio pure philosophica et philosophicis argumentis solvenda. Ipsa quoque auctoritas ecclesiastica numquam adhibuit decretum viennense ad aliquid statuendum de modo, quo anima rationalis immediate corpus informet, bene vero ad reiciendam pluralitatem animarum (cf. Études religieuses etc., Paris 1889, mars, p. 477, et Zeitschrift für katholische Theologie, Innsbruck 1889, 127 sqq., et 1908, 182 sqq.).

Prop. XV. Anima humana est individualis, spiritualis, immortalis. De fide (Sum. 1, q. 75, a. 5 6; q. 76, a. 2; q. 89, a. 1).

128. Cum de proprietatibus animae humanae agatur in philosophia (cf. *T. Pesch,* Inst. psychol. I, n. 257 sqq.; III, n. 1151 sqq.), hic ea sola addenda sunt, quae in fontibus revelationis de hac re continentur.

Itaque imprimis *ecclesia reiecit errorem Averrois,* qui docuerat intellectum possibilem esse unum in omnibus hominibus et solam animam sensitivam, e potentia materiae eductam, esse individuam in singulis hominibus. Contra hunc igitur errorem *concilium lateran. V* definivit non esse unicam animam in omnibus hominibus, sed pro corporum, quibus infunditur, multitudine animam esse singulariter multiplicabilem et multiplicatam et multiplicandam (*Denz.* n. 738). Doctrina Averrois evidenter negatur spiritualitas et immortalitas animae. Unde eatenus quoque cum fide pugnat, quatenus haec docet unamquamque animam humanam esse spiritualem et immortalem.

129. Item *ecclesia reiecit unitatem animarum sensu pantheistico intellectam.* Ita *conc. bracarense* damnavit errorem *priscillianistarum,* „animas humanas ex Dei substantia exstitisse" (*Denz.* n. 235). *Concilium toletanum* (vulgatum) I can. 11: „Si quis dixerit vel crediderit animam humanam Dei portionem vel Dei esse substantiam, A. S." (*Denz.* n. 31)[1]. *Ioannes XXII* reiecit prop. 27 *Ekkardi:* „Aliquid est in anima, quod est increatum et increabile; si tota anima talis esset, esset increata et increabilis. Et hoc est intellectus" (*Denz.* n. 527; cf. n. 1225). *Concilium vaticanum* sess. 3, c. 1 can. 4 damnavit doctrinam, secundum quam res saltem spirituales e divina substantia emanarunt (*Denz.* n. 1804). Sacram vero Scripturam singulis hominibus tribuere suam individualem animam, quam homo bene aut male vivendo aut in aeternum salvare aut perdere possit, est tam notum, ut superfluum videatur textus afferre.

130. *Spiritualitatem animae,* i. e. internam independentiam a corpore in essendo et operando, S. Scriptura eo docet, quod animam in oppositione ad corpus vocat spiritum vel mentem et ut rem altioris ordinis praedicat. „Corpus enim, quod corrumpitur, aggravat animam, et terrena habitatio deprimit sensum (νοῦν) multa cogitantem" (Sap. 9, 15). „Nolite timere eos, qui occidunt corpus, animam autem non possunt occidere" (Matth. 10, 28). Per „spiraculum vitae", quod Deus homini inspiravit, homo est imago Dei. „Quis hominum scit quae sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui in ipso est? Ita et, quae Dei sunt, nemo novit nisi Spiritus Dei" (1 Cor. 2, 11). Doctrina Patrum de hac re

[1] De his duobus documentis videnda sunt, quae *Künstle* scribit in opusculo „Antipriscilliana", Friburgi Brisgov. 1905, 25 sqq., et quae contra scribit *A. Straub,* De ecclesia Christi II, n. 635 nota 1.

ex praecedenti thesi (n. 116) patet. Praeterea SS. Patres saepe efferunt diserte incorpoream et rationalem naturam animae. *Eusebius:* „Hominis anima est rationalis et spiritualis substantia (λογικὴ καὶ νοερὰ οὐσία)" (In Luc. 12, 24; *M* 24, 555). *S. Gregorius Nyss.:* „Quia immaterialis et incorporea est, ideo propria sua natura actuatur et movetur" (De anima et resurr., *M* 46, 29; cf. *M* 10, 1143). „Confitemur animam in nobis incorpoream et immortalem" (*Constit. Apost.* l. 6, c. 11; *M* 1, 938). *S. Hilarius:* „Nihil in se habet corporale, nihil terrenum, nihil grave" (In Ps. 129, n. 6; *M* 9, 721). *Tertullianus* quidem animae aliquid corporis attribuit (De anima c. 4; *M* 2, 652); sed aut in hac re erravit, aut corporale ei idem fuit quod ens reale. Utramque explicationem iam proponit *S. Augustinus* (De haer. c. 86; *M* 42, 47. Cf. De Gen. ad litt. l. 10, c. 25, n. 41; *M* 34, 427, et Epist. 190, n. 14; *M* 33, 861; epist. 166, n. 4; *M* 33, 722)[1]. S. Augustinus sententiam suam de natura animae his verbis concipit: „Nunc de anima, quam Deus inspiravit homini insufflando in eius faciem, nihil confirmo, nisi quia ex Deo sic est, ut non sit substantia Dei, et sit incorporea, i. e. non sit corpus, sed spiritus; non de substantia Dei genitus nec de substantia Dei procedens, sed factus a Deo . . . ac per hoc de nihilo" (De Gen. ad litt. 7, 28, 43; *M* 34, 372). *Conc. lateran. IV,* cap. „Firmiter", definit Deum creasse naturam „angelicam et mundanam ac deinde humanam, quasi communem ex spiritu et corpore constitutam" (*Denz.* n. 428). Idem docet *conc. vatic.* sess. 3, c. 1 (*Denz.* n. 1783).

131. *Immortalitatem animae humanae* doceri in S. Scriptura novi testamenti est evidens ex locis iam saepius citatis (Matth. 10, 28; cf. 16, 26. Luc. 23, 43. 1 Petri 3, 19 20. Apoc. 6, 9 10 etc.). In posterioribus libris veteris testamenti saepissime effertur fides immortalitatis, ut e. g. in historia Eleazari (2 Mach. 6, 26) et Machabaeorum (ib. 7) et in facto Iudae (ib. 12, 43 sqq.). In libris sapientialibus immortalitas animae defenditur contra impios: „Iustorum autem animae in manu Dei sunt, et non tanget illos tormentum mortis. Visi sunt oculis insipientium mori, et aestimata est afflictio exitus illorum, et quod a nobis est iter, exterminium; illi autem sunt in pace. Etsi coram hominibus tormenta passi sunt, spes illorum immortalitate plena est. In paucis vexati, in multis bene disponentur . . ." (Sap. 3, 1 sqq.). „Tum stabunt iusti in magna constantia adversus eos, qui se angustiaverunt. . . . Iusti autem in perpetuum vivent. . . ." (Sap. 5, 1 sqq. Cf. Prov. 12, 28; 14, 32). Ecclesiastes quoque diserte praedicat immortalitatem animae (Eccle. 12,7).

132. *Nonnulli quidem censuerunt Ecclesiasten negasse aut saltem in dubium vocasse immortalitatem animae,* quia dicit quoad mortem ho-

[1] *Beraza* censet Tertulliani verba non posse sensu orthodoxo explicari (De Deo creante n. 1128 sq.).

minem aequiperari brutis (3, 18 sqq.). Sed hoc non ostendit Ecclesiasten hoc loco negare immortalitatem, quam postea diserte docet. Potius vult ostendere inanitatem et fragilitatem hominis. Cum enim homo exaltasset se ipsum et voluisset esse sicut Deus, Deus ad humiliandum ipsum fecit eum mortalem sicut bestias terrae (cf. Gen. 3, 22). Quod autem dicit: „Quis novit, si spiritus filiorum Adam ascendat sursum et si spiritus iumentorum descendat deorsum?“ (Eccle. 3, 21), aut loquitur de sola externa similitudine inter mortem hominum et brutorum, quia nulla apparet differentia externa; aut explicandum est dictum de incerta spe salutis aeternae seu beatae immortalitatis, quia brevi ante locutus est de iudicio Dei (3, 17); aut de defectu considerationis hominum hoc modo: Quis considerat spiritum hominis ascendentem, spiritum autem bestiarum descendentem? Priorem explicationem de incerta spe salutis proponit *Gietmann* (in comment. p. 172 sqq. simul cum variis aliis expositionibus p. 182 sqq.), posteriorem *Cornely* (Introd. II 179 sqq.). Secundum hanc alteram explicationem haberemus disertum testimonium pro immortalitate animae. Ceterum verissimum est, quod *Cornely* ibidem (p. 180) notat: „Fateamur oportet revelationem de statu post mortem futuro multo imperfectiorem in vetere quam in novo testamento fuisse. . . . Totam autem veteris testamenti oeconomiam consideranti a priore, ni fallor, evidens erit iudaeis eam vitae futurae scientiam nec defuisse nec deesse potuisse, quae requirebatur, ut ad legem divinitus datam observandam efficaciter excitarentur. . . . Hinc etiam elucet nec Ecclesiasten nec reliquos iudaeos animis mortuorum aut conscientiam sui ipsius aut aliarum rerum scientiam omnem negasse, id quod abunde etiam eorum persuasione de mortuis consulendis confirmatur (Deut. 18, 11. 1 Reg. 28, 8 sqq. Is. 14, 9 etc.). Phrases igitur obiectae atque similes expressiones, quae in aliis veteris testamenti libris inveniuntur (Ps. 6, 6; 29, 10; 113, 17 etc.), non absolutae sunt, uti aiunt, sed relativae; eodemque modo explicentur oportet quo illae, quibus in novo testamento homo post mortem operari posse negatur.“

133. Praeterea prospectus vitae futurae israelitis nequaquam erat tam splendidus quam christianis, cum ante Christum proxime nihil melius sperare liceret nisi *Sheol,* locum exsilii, etiam pro animabus iustis, quia ante Christi mortem non poterant caelum ingredi. Ceterum haec ipsa idea *Sheol* manifestat fidem immortalitatis, ut cum Iacob dicit: „Descendam ad filium meum lugens in infernum“ (Gen. 37, 35); cum homines in morte dicuntur congregari ad patres suos, ad populum suum (e. g. Gen. 15, 15; 25, 8; 35, 29; 49, 32; Num. 20, 16; Iud. 2, 10 etc.)[1].

[1] Cf. *Atzberger,* Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im Alten und Neuen Testamente, Freiburg 1890, 19 sqq.; *Fr. Schmid,* Der Unsterblichkeits- und Auferstehungsglaube in der Bibel, Brixen 1902.

Etiam mali homines dicuntur vivere in inferno. E. g. de morte regis Babylonis dicitur: „Infernus subter conturbatus est in occursum adventus tui, suscitavit tibi gigantes [*rephaim*, i. e. umbras]. Omnes principes terrae surrexerunt de soliis suis, omnes principes nationum. Universi respondebunt et dicent tibi: Et tu vulneratus es sicut et nos, nostri similis effectus es" (Is. 14, 9 sq. Cf. Iob 26, 5; Prov. 21, 16). Nisi israelitae credidissent etiam mortuos vivere, quomodo potuit Saul velle consulere Samuelem mortuum (1 Reg. 28, 7 sqq.)? Cur populo sub gravissimis poenis interdicitur „quaerere a mortuis veritatem" (Deut. 18, 11)?

134. Porro cum ipsis populis gentilibus, quibuscum hebraei vixerant, tam firmiter persuasum esset de animae immortalitate, hanc doctrinam populo israelitico valde inculcari opus non erat, sed haec persuasio supponebatur, sicut in novo quoque testamento Christus Dominus hanc doctrinam non adeo effert, quia iudaei de ea non dubitabant. Israelitas autem veteres eandem fidem habuisse apostolus testatur: „Iuxta fidem defuncti sunt omnes isti, non acceptis repromissionibus, sed a longe eas aspicientes et salutantes et confitentes, quia peregrini et hospites sunt super terram [cf. Gen. 28, 4; 47, 9]. Qui enim haec dicunt, significant se patriam inquirere. Et si quidem ipsius meminissent, de qua exierunt, habebant utique tempus revertendi; nunc autem meliorem appetunt, id est, caelestem. Ideo non confunditur Deus vocari Deus eorum [cf. Matth. 22, 31 sq.], paravit enim illis civitatem" (Hebr. 11, 13 sqq.).

135. Cum tota christiana religio hac fide nitatur, specialia testimonia ex traditione afferre supersedemus (cf. *Palmieri*, De Deo creante 264 sqq.). Sufficit ad *symbola* provocare: „Credo vitam aeternam." *Conc. Lateran. V:* „Damnamus et reprobamus omnes asserentes animam intellectivam mortalem esse" (*Denz.* n. 738). Cf. IX, n. 577 sqq. Id solum notandum est, *SS. Patres interdum immortalitatem animae tribuere gratuitae Dei voluntati,* non quod negent animam natura sua immortalem esse, sed ut assignent differentiam inter immortalitatem Dei et immortalitatem animae, cum haec pendeat a Dei voluntate creante et conservante. Praeterea *veram immortalitatem aliquotiens eam tantum nominant, quae sit beata,* cum vita damnatorum recte mors dici possit. Ita *S. Irenaeus:* „Si qui autem hoc in loco dicant non posse animas eas, quae paulo ante esse coeperint, in multum temporis perseverare, sed oportere eas aut innascibiles esse, ut sint immortales, vel, si generationis initium acceperint, cum ipso corpore mori; discant, quoniam sine initio et sine fine vere et semper idem et eodem modo se habens solus est Deus, qui est omnium dominus. Quae autem sunt ab illo omnia, quaecumque facta sunt et fiunt, initium quidem suum accipiunt generationis, et per hoc inferiora sunt ab eo, qui ea fecit,

quoniam non sunt ingenita; perseverant autem et extenduntur in longitudinem saeculorum secundum voluntatem factoris Dei. . . . Non enim ex nobis neque ex nostra natura vita est, sed secundum gratiam Dei datur, et ideo, qui servaverit datum vitae et gratias egerit ei, qui praestitit, accipiet et in saeculum saeculi longitudinem dierum. . . . Ingrati iuste non percipient ab eo [Deo] in saeculum saeculi longitudinem dierum" (Adv. haer. l. 2, c. 34, n. 2 et 3; cf. c. 28 et 33 et l. 4, c. 28; *M* 7, 835 804 830 1061. *Iustin.,* Apol. I, n. 8 18 21 52; *M* 6, 338 355 359 403. *August.,* In Ps. 146 n. 11; *M* 37, 1906). Cf. *Palmieri* 267 sqq. Plura in tractatu De novissimis IX, n. 561 sqq.

Prop. XVI. **Homo prae creaturis irrationalibus est imago Dei.** De fide (Sum. 1, q. 93, a. 1 4 6).

136. a) Omnis effectus aliquam similitudinem habet cum causa sua, praesertim si causa est libera et effectum producit secundum ideas praeconceptas. Atqui mundus a Deo factus est secundum ideas divinas. Ergo *omnis creatura est quaedam similitudo Dei.* Nihilominus si comparamus naturas rerum creatarum cum natura Dei, patet esse varios gradus huius similitudinis; nam alia sunt solum entia non viva, alia sunt entia viva, alia sunt etiam intellectiva; unde imitantur Deum, in quantum est ens, in quantum est vivum, in quantum est intellegens. Neque vero quaelibet similitudo sufficit ad hoc, ut res aliqua dicatur imago eius, a quo est producta, sicut vestigium pedum in solo impressum non vocatur imago, sed vestigium hominis. Ad imaginem requiritur, ut exhibeat similitudinem aut secundum individuum aut saltem secundum speciem. Ita loquimur de imagine huius hominis vel de imagine alicuius hominis in communi. Quae res, secundum analogiam applicata ad similitudinem creaturarum cum Deo, ratio est, cur res, quae remotissimam tantum similitudinem habent cum Deo, non vocentur imago, sed *vestigium Dei;* eae autem creaturae, quae perfectissimo modo Deum imitantur, i. e. creaturae rationales, vocentur imago Dei. Sensu tamen maxime proprio et presso una tantum est imago Dei perfecta, videlicet Filius Dei est imago Patris (cf. II, n. 520 584), a cuius imaginis perfectione etiam creaturae rationales infinite distant. Nunc autem vocamus creaturas rationales imaginem Dei in comparatione cum inferioribus creaturis.

b) Cum Deus dixerit: „Faciamus hominem secundum imaginem et similitudinem nostram" [1], i. e. faciamus eum tam similem nobis, ut sit imago nostra, et cum creaverit eum masculum et feminam ad imaginem suam (Gen. 1, 26 27), *constat hominem eo modo esse imaginem Dei, quo nulla inferior creatura;* nam inter has omnes Adae non inveniebatur

[1] Hebraice: „ad imaginem secundum similitudinem", sine coniunctione „et". Videtur esse hendiadys, qua loquendi figura exprimitur „imago simillima". Sapiens ait: „Deus creavit hominem . . . et ad imaginem similitudinis suae fecit illum" (Sap. 2, 23).

adiutor similis eius (Gen. 2, 20). Propterea Deus post illud consilium faciendi hominem secundum imaginem suam statim addit: „Et praesit piscibus maris et volatilibus caeli et bestiis universaeque terrae omnique reptili, quod movetur in terra" (Gen. 1, 26). Hic *principatus hominis super omnia irrationalia* est simul et indicium et partialis quaedam ratio similitudinis eius cum Deo (cf. *S. Chrysost.,* Hom. 8 in Gen.; *M* 53, 69). Quia autem principatus in viro eminet, S. Paulus ait: „Vir imago et gloria Dei, mulier autem gloria viri est" (1 Cor. 11, 7). Per hoc non excluditur ratio imaginis in muliere: nam „neque vir sine muliere neque mulier sine viro in Domino; nam sicut mulier de viro, ita et vir per mulierem, omnia autem ex Deo" (1 Cor. 11, 12). Ratio autem principatus in imagine Dei est aliquid secundarium (*S. Thomas* 1, q. 93, a. 4 ad 1).

137. Si quaeritur, *qua ratione homo sit imago Dei,* et quidem prae inferioribus creaturis, patet hanc singularem rationem imaginis quaerendam esse in specifica hominis natura, quatenus haec modo perfectiore imitatur Deum quam omnes res inferiores. Iamvero etiam inferiores creaturae hoc in se habent, quod sunt effectus a Deo causati et ita aliquo modo Deum secundum causalitatem suam manifestant. Id autem, quo homo prae inferioribus creaturis eminet, est *intellectualis eius natura,* et per hanc Deum singulari modo imitatur. Magis enim distinctum et perfectum conceptum Dei formare non possumus, quam ut concipiamus eum ut ipsam vitam intellectualem in supremo gradu, et hanc solam vitam Deus formaliter habet, aliam vero omnem eminenter tantum. Quia igitur homo per vitam intellectualem specifice distinguitur ab omnibus rebus inferioribus, recte homo prae ceteris dicitur esse imago Dei (cf. *S. Thomas* 1, q. 45, a. 7; q. 93, a. 6). Unde *S. Augustinus:* „Non distas a pecore nisi intellectu. Noli aliunde gloriari. De viribus praesumis? a bestiis vinceris; de velocitate praesumis? a muscis vinceris; de pulchritudine praesumis? quanta pulchritudo est in pennis pavonis! Unde ergo melior es? Ex imagine Dei. Ubi imago Dei? In mente, in intellectu" (In Io. tract. 3, n. 4; *M* 35, 1398. Cf. De Deo Uno II, n. 139). Eo ipso vero, quod homo secundum intellectum est imago Dei, hanc rationem imaginis etiam exhibet in iis proprietatibus, quae ex natura intellectuali fluunt, ut sunt animae simplicitas, immortalitas, libertas, et in potentiis, habitibus, actibus vitae intellectualis.

138. Haec ratio imaginis, quae homini ex natura inest, augetur et ad perfectionem adducitur *per dona supernaturalia,* quibus disponitur homo ad Deum cognoscendum et amandum, ut est in se ipso, non ad analogiam aliarum rerum; quae conformitas cum vita divina imperfecte accipitur per donum gratiae, perfecte autem per lumen visionis beatificae (*S. Thomas* 1, q. 93, a. 4; cf. De gratia V, n. 338 sqq.). Haec ratio imaginis aequaliter est in viro et in muliere (cf. Gal. 3, 28).

Quidam SS. Patres dicunt hominem esse imaginem Dei, in quantum rationalis sit, similitudinem vero Dei, in quantum virtutibus ornetur. Ita post Clementem Alex. et Basilium ait *S. Ioannes Damasc.:* „Quod dicitur ‚ad imaginem', hoc vis intellegendi arbitriique libertas significatur; quod autem ‚ad similitudinem', virtutis, quantum fieri potest, expressa similitudo notatur" (De fide 2, 12; *M* 94, 919). Alii autem hanc differentiam non agnoscunt, ut *S. Cyrillus Alex.:* „Si quidem aliud atque aliud esse dicunt ‚ad imaginem' et ‚ad similitudinem', doceant differentiam. Nostra enim sententia est nihil aliud significare ‚ad imaginem' quam ‚ad similitudinem', et similiter ‚ad similitudinem' quam ‚ad imaginem'. Similitudinem vero cum Deo nacti sumus in prima creatione, et sumus imago Dei" (Adversus anthropomorphitas c. 5; *M* 76, 1086). Et haec recte quidem; nam in S. Scriptura illa duo: secundum imaginem *(bezalmenu)* et secundum similitudinem *(kidmuthenu)*, indifferenter dicuntur. Ita Gen. 1, 26 dicitur utrumque, Gen. 1, 27 solum *bezalmo* et *bezelem elohim,* Gen. 5, 1 solum *bidmuth elohim,* Gen. 9, 6 solum *bezelem elohim,* similiter aliis locis, quod signum est sensum horum duorum vocabulorum esse eundem.

139. *Corpus autem hominis per se non est imago Dei,* sed natura animae rationalis, per quam homo est imago Dei, aliquo modo manifestatur in corpore. „Quia corpus hominis solum inter terrenorum animalium corpora non pronum in alvum prostratum est, sed tale est, ut ad contemplandum caelum sit aptius, magis hoc ad imaginem et similitudinem Dei quam cetera corpora animalium factum iure videri potest, ut *Augustinus* dicit in libro De div. qq. 83, q. 51. Quod tamen non est sic intellegendum, quasi in corpore hominis sit imago Dei, sed quia ipsa figura humani corporis repraesentat imaginem Dei in anima per modum vestigii" (*S. Thomas* 1, q. 93, a. 6 ad 3).

140. Sicut Deus ut unus natura est principium hominis, ita homo imprimis Deum ut unam supremam naturam intellectualem repraesentat, *imaginem vero SS. Trinitatis* ut talis nullo modo ita continet, ut ex consideratione hominis Trinitatem invenire possimus. Sed postquam aliunde Trinitatem et processiones divinarum personarum novimus, huius mysterii similitudinem aliquam in homine invenire licet. Sicut enim Filius procedit ut Verbum ex intellectu Patris, Spiritus autem Sanctus ut Amor ex voluntate Patris et Filii, ita in intellectu humano (quando de Deo cogitat) simile verbum mentis et in voluntate similis amor ut termini producuntur. Quia vero in homine hi termini sunt accidentales neque cum substantia animae perfecte identificantur, ideo hae processiones modo tantum valde imperfecto et specifice diverso processiones divinas imitantur. Ad hanc imaginem Trinitatis SS. Patres referunt, quod Deus in numero plurali dicit: „Faciamus hominem ad imaginem nostram" (cf. *S. Thomas* 1, q. 93, a. 8).

S. Augustinus in libris 9 et 14 de Trin. docet hominem esse imaginem Trinitatis, in quantum in eo est mens, notitia, amor, vel in quantum in eo distinguuntur memoria, intellegentia, voluntas. Quae *S. Thomas* (De verit. q. 10, a. 3) ita explicat: Anima magis perfecte imitatur Trinitatem per actus, minus perfecte per potentias et habitus. In divinis enim secunda persona est Verbum, quod sine actuali cognitione esse non potest. Quando ergo in homine ex memoria procedit actualis cognitio et ex cognitione voluntas seu volitio, habetur imago magis perfecta processionum divinarum. Si vero consideratur mens ut potentia, notitia autem et amor ut habitus in mente exsistentes, non tam perfecta imago habetur. „Sed quia actus sunt in potentiis radicaliter sicut effectus in causis, ideo etiam perfecta imitatio, quae est secundum memoriam, intellegentiam, voluntatem, potest originaliter inveniri in potentiis, secundum quas anima potest meminisse, intellegere actualiter et velle." Simplicius autem exponitur imago Trinitatis in anima hominis per verbum conceptum et amorem procedentem.

Multo etiam imperfectius invenitur *similitudo quaedam Trinitatis in creaturis irrationalibus*. Asserit tamen Augustinus (l. c. l. 6, c. 10) ne ibi quidem deesse vestigium Trinitatis, quod iterum Thomas exponit: „Quaelibet creatura subsistit in suo esse, et habet formam, per quam determinatur ad speciem, et habet ordinem ad aliquid aliud. Secundum igitur quod est quaedam substantia creata, repraesentat causam et principium; et sic demonstrat personam Patris, qui est principium non de principio. Secundum autem quod habet quamdam formam et speciem, repraesentat Verbum, secundum quod forma artificiati est ex conceptione artificis. Secundum autem quod habet ordinem, repraesentat Spiritum Sanctum, in quantum est amor, quia ordo effectus ad aliquid alterum est ex voluntate creantis. . . . Et ad haec etiam reducuntur illa tria: numerus, pondus et mensura, quae ponuntur Sap. 11, 21. Nam mensura refertur ad substantiam rei limitatam suis principiis, numerus ad speciem, pondus ad ordinem. Et ad haec tria reducuntur alia tria, quae ponit Augustinus in libro De natura boni c. 3: ‚modus, species et ordo', et ea, quae ponit in libro De div. qq. 83, q. 18 in principio: ‚quo constat, quo discernitur, quo congruit'. Constat enim aliquid per suam substantiam, discernitur per formam, congruit per ordinem. Et in idem de facili reduci possunt, quaecumque sic dicuntur" (1, q. 45, a. 7). Cf. tom. IX, n. 434 et *Hurter* II n. 300 sqq.

Prop. XVII. Singulae animae humanae a Deo creantur, quando cum corpore coniungendae sunt. Theologice certa (Sum. 1, q. 118).

Pars I. Singulae animae a Deo creantur.

141. Sunt qui velint solas animas primorum parentum immediate a Deo creatas esse, animas vero reliquorum hominum a parentibus in

filios per generationem transfundi. Quae doctrina vocari solet „*traducianismus*“ vel „*generatianismus*“. Opposita vero doctrina, secundum quam singulae animae immediate a Deo creantur, „*creatianismus*“ dicitur. Possumus omittere eos, qui censebant animas per corporeum quoddam semen traduci (ut *Tertullianus,* De anima c. 19). Qui enim ita sentiunt, „quantum possunt, se ipsos considerent et interim sapiant corpora non esse animas suas“ (*S. August.,* De Gen. ad. litt. l. 10, c. 24, n. 40; *M* 34, 426). Itaque plerique traducianistae censent esse in parentibus spirituale quoddam semen, quo anima filiorum generetur.

142. Non fuerunt quidem inter SS. Patres, qui pro certo defenderent traducianismum, sed, exorta haeresi pelagiana, nonnulli ex iis, inter quos *S. Augustinus,* dubitare coeperunt, utrum anima a Deo crearetur, et satis propendebant in oppositam sententiam, quia putabant se ita melius explicare posse peccatum originale. (Cf. *Palmieri* p. 257 sqq.). Favebat huic sententiae *Theodorus Abucara,* opusc. 35 (*M* 97, 1587), secundum quosdam etiam *Macarius,* Hom. 30, n. 1 (*M* 34, 722), et *S. Gregorius Nyss.,* De hom. opif. c. 29 (*M* 44, 235); cf. tamen Zeitschrift für kathol. Theologie, Innsbruck 1883, 201.

143. Fatendum est hucusque non exstare definitiones magisterii ecclesiastici tam disertas, propter quas creatianismi doctrina sit de fide, sed *nulli dubium esse potest, utri parti auctoritas ecclesiastica faveat.* Cum saeculo quinto quidam in Gallia docere coepissent, animas a parentibus generari, scripsit de hac re *Anastasius II* papa (a. 498) ad episcopos Galliae epistulam, in qua ait: „Laudavimus fratris et coepiscopi nostri arelatensis sollicitudinem, qua nobis, ut arbitramur, necessariam materiam praedicationis ingessit contra haeresim, quam intra Gallias affirmat exortam, qua putant hoc rationabili se assertione suadere, quod humano generi parentes, ut ex materiali faece tradunt corpora, ita etiam vitalis animae spiritum tribuant. Quos debet fraternitas vestra a vana falsaque persuasione revocare.... Sanae igitur acquiescant doctrinae, quod ille indat animas, qui vocat ea, quae non sunt, tamquam sint.... Itaque, dilectissimi, ego absens corpore, spiritu vero praesens vobiscum, ita redargui volo, qui in novam haeresim prorupisse dicuntur, ut a parentibus animas tradi generi humano asserant, quemadmodum ex faece materiali corpus infunditur, ut sciant secundum apostolicam praedicationem se quidem iam mortuos.“ (*Thiel,* Epist. roman. pontificum I 634 sqq.). *Leo IX* in symbolo Petro episcopo inter alia haec admittenda proposuit: „Animam non esse partem Dei, sed ex nihilo creatam et absque baptismate originali peccato obnoxiam credo et praedico“ (*Denz.* n. 348). *Benedictus XII* armenis cum ecclesia reconciliandis praecepit, ut damnarent errorem „animam humanam filii propagari ab anima patris sui, sicut corpus a corpore et angelus etiam unus ab alio“ (*Denz.* n. 533). Episcopi vero armeni

responderunt: „Hic error, quod anima propagetur ab anima patris sui sicut corpus a corpore ... semper fuit excommunicatus in ecclesia armenorum, et maledictus sit“ (*Mansi* XXV 1193). *Alexander VII* in constitutione „Sollicitudo omnium ecclesiarum“ laudat pietatem fidelium, qui sentiunt B. V. Mariae „animam in primo instanti creationis et infusionis in corpus fuisse ... a macula originalis peccati servatam immunem“ (*Denz.* n. 1100). *Conc. colon.* (a. 1860) p. 1, c. 14 ait: „Dubium esse nequit e conciliorum mente anima rationali a Deo creata omnes vitae nostrae operationes perfici.“ [1] (Cf. Zeitschrift für kathol. Theologie, Innsbruck 1884, 236.)

144. *Inter scholasticos nulli fuerunt, qui traducianismum docerent.* Soli *Hugo Victorinus* (De sacr. l. 7, c. 13) et *Alexander Halensis* (P. 2, q. 60, membr. 2, n. 3) nostram doctrinam ut probabiliorem tantum proponunt; ceteri omnes doctores eam pro certa habent et solum dissentiunt inter se de censura, quam oppositus error mereatur. *Lombardus* simpliciter ait: „Ecclesia catholica docet „animas infundendo creari“ (2, dist. 18). Secundum *S. Thomam* „haereticum est dicere, quod anima intellectiva traducatur cum semine“ (1, q. 118, a. 2). Et iterum: „Circa hanc quaestionem antiquitus diversa dicebantur a diversis. Quidam namque dicebant animam filii ex parentis anima propagari, sicut et corpus propagatur ex corpore. Alii vero dicebant omnes animas seorsum creari; sed ponebant a principio eas extra corpora fuisse creatas simul, et postmodum corporibus seminatis coniungebantur, vel proprio motu voluntatis secundum quosdam, vel Deo mandante et faciente secundum alios. Alii vero dicebant animas, simul cum creantur, corporibus infundi. Quae quidem opiniones, quamvis aliquo tempore sustinerentur, et, quae earum esset verior, in dubium verteretur, ut patet ex Augustino in decimo super Gen. ad litt. et in libris, quos scribit de origine animae, tamen primae duae postmodum iudicio ecclesiae sunt damnatae et tertia approbata“ (De pot. q. 3, a. 9). Alii mitius iudicant. E. g. *Greg. de Val.* doctrinam generatianismi saltem „certe erroneam“ censet (I, disp. 6, q. 8, punct. 2, ass. 1), *Estius* „maxime temerariam“ (In 2, dist. 17).

145. *Longe plurimi SS. Patres creationem animae indubitanter docuerunt. Lactantius* proposita triplici forma generatianismi hoc iudicium fert: „Nihil ex his tribus verum est, quia nec ex utroque [parente] nec ex alterutro seruntur animae. Corpus enim ex corpore nasci potest, quoniam confertur aliquid ex utroque; de animis anima non

[1] Reprobata est haec doctrina *Rosmini* (prop. 20): „Non repugnat, ut anima humana generatione multiplicetur, ita ut concipiatur eam ab imperfecto, nempe a gradu sensitivo, ad perfectum, nempe ad gradum intellectivum, procedere.“ (Prop. 21:) „Cum sensitivo principio intuibile fit esse, hoc solo tactu, hac sui unione, principium illud antea solum sentiens, nunc simul intellegens, ad nobiliorem statum evehitur, naturam mutat, ac fit intellegens, subsistens atque immortale“ (*Denz.* n. 1910 sq.).

potest, quia ex re tenui et incomprehensibili [i. e. immateriali] nihil potest decedere. Itaque serendarum animarum ratio uni ac soli Deo subiacet" (De opif. Dei c. 19; *M* 7, 73). *S. Ambrosius:* „Ex nullo homine generantur animae" (De Noe et arca l. 1, c. 4, n. 9; *M* 14, 366). *S. Hieronymus* in illud Eccle. 12, 7: „Revertatur pulvis in terram suam, unde erat, et spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum", haec notat: „Ex quo satis ridendi sunt, qui putant animas cum corporibus seri, et non a Deo, sed a corporum parentibus generari. Cum enim caro revertatur in terram, et spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum, manifestum est Deum patrem esse animarum, non homines" (*M* 23, 1112). *S. Gregorius Naz.:* „Anima autem Dei omnipotentis spiraculum est, extrinsecus incidens in terrestre figmentum" (In laud. virg. v. 394 sq.; *M* 37, 552). *S. Hilarius:* „Anima omnis opus Dei est, carnis vero generatio semper ex carne est" (De Trin. l. 10, n. 20, cf. n. 22; *M* 10, 358). *Constit. Apost.:* Deus „in utero hominem ex exiguo semine format et animam ex non-ente creans ipsi indit" (l. 5, c. 7; *M* 1, 850). *Theodoretus:* Deus „et ex praestitutis corporibus animalium corpora effingit et ex iis, quae non sunt, animas creat, non cunctorum quidem viventium, sed hominum dumtaxat" (De curat. graec. affect. serm. 4. Cf. De haer. fab. l. 5, c. 9; *M* 83, 922 478). *S. Cyrill. Alex.:* „Terrenorum hominum matres, naturae ad generandum subservientes, in utero quidem carnem gestant.... Deus vero corpusculo, modo quem ipse novit, spiritum infundit; format enim ille spiritum hominis in illo, ut propheta ait (Zach. 12, 1). Iam alia carnis, alia vero animae est ratio. Atque licet illae terrestrium dumtaxat corporum matres fiant, non alteram tamen partem, sed totum, quod ex anima et corpore conflatur, parere dicuntur" (Epist. 1; *M* 77, 22). Haec sufficiant ad ostendendum, quam constanter SS. Patres nostram doctrinam proponant. Ipse quoque *S. Augustinus* significat se hanc doctrinam simpliciter amplexurum fuisse, nisi obstitisset difficultas orta ex peccato originali. Scribit enim ad S. Hieronymum: „Unde illa de novarum animarum creatione sententia, si hanc fidem fundatissimam [peccati originalis] non oppugnat, sit et mea; si oppugnat, non sit tua" (epist. 166, n. 25; *M* 33, 731. Cf. epist. 190, c. 4; *M* 33, 861). Itaque cum neque S. Augustinus neque alii Patres, qui ob eandem rationem dubitabant, ut *S. Gregorius M.* (l. 9, ep. 52, ad Secundin.; *M* 77, 290), aliorum Patrum doctrinam infirment, evidens est, quam constanti traditione haec doctrina de creatione animarum nitatur (cf. Collect. Lac. VII 545 sqq.).

146. *Argumenta rationis* varia proponuntur in philosophia[1], ex quibus sufficit in memoriam revocare hoc unum: Generatio animae repugnat, quia parentes eam neque possunt producere ex anima sua, cum haec

[1] Cf. *T. Pesch,* Institutiones psychologicae I, n. 319 sqq.

sit indivisibilis; neque ex corpore suo, cum ex ente materiali non possit fieri ens spirituale; neque ex nihilo, cum non possint creare. Itaque cum parentes non possint animam generare, et alia causa efficiens animae non adsit nisi potentia creatrix divina, anima dicenda est creari a Deo.

147. *Nihilominus parentes recte dicuntur generare hominem,* quia actione sua materiam cum ea dispositione communicant, ut vi legis naturalis a Deo statutae infusio animae necessario sequatur. Vere igitur hic habetur productio viventis a vivente in similitudinem naturae ex principio coniuncto, quia actio ex natura sua tendit ad communicandam materiam cum ea dispositione, quae naturaliter postulat infusionem animae. Quod autem in Scriptura homines dicuntur generare animas (e. g. Gen. 12, 5; 46, 26), nullam creat difficultatem, quia ibi anima ponitur pro ente vivente seu pro homine.

Quia infusio animae semper sequitur materiam rite dispositam ex lege naturali, quae est per modum provisionis universalis ad bonum generis humani, ideo Deus etiam in actione adulterorum infundit animas; neque tamen propterea cooperatur ad peccatum, quod consistit in inordinato appetitu voluptatis; sed potius, postquam peccatum commissum est, ipse facit, quod natura rerum postulat. Tandem in hoc ordine rerum anima, quia creatur ut forma compositi humani ab Adamo propagati, creatur privata donis supernaturalibus, quae haberet, nisi Adamus peccasset, et sic statim ab initio infecta est peccato originali, non vi creationis, quia per hanc solum non accipit dona supernaturalia, sed vi coniunctionis cum Adamo, qui sua culpa sibi et posteris suis haec dona perdidit.

Pars II. **Animae creantur, quando cum corpore coniungendae sunt.**

148. Si iam quaeritur, *quando animae a Deo creentur,* multi fuerunt, qui censerent animas iam multo ante creatas esse, quam corporibus infunderentur. Ita *Plato, Philo,* post eos *gnostici, manichaei, origenistae, Scotus Erigena, Kant, Schelling,* omnes illi, qui admittunt transmigrationem animarum, *Leibnizius* eiusque asseclae, qui censent animas omnes sexto die genesiaco creatas et corpusculis organicis inclusas fuisse et postea cum corporibus humanis coniunctas secundum systema praestabilitae harmoniae quam vocant. (Cf. *T. Pesch,* Instit. psychol. I, n. 316.)

149. *Praeexsistentianismus, prout ab origenistis et priscillianistis docebatur, est aperta haeresis.* Illi enim volebant animas per se fuisse puros spiritus, pro poena autem peccati commissi in corpora esse inclusas. *Haec opinio pugnat cum S. Scriptura,* quae docet, sicut alia opera Dei, ita etiam hominem ab initio fuisse valde bonum (Gen. 1, 31), peccatum vero primum commissum esse post creationem, et per hoc

peccatum omnes homines infectos esse, etiam illos, qui propria peccata non commiserint (Rom. 5, 12 sqq.). Ergo non ante productionem compositi humani omnes animae iam peccaverant; „cum nondum nati fuissent [Iacob et Esau] aut aliquid boni egissent aut mali" (Rom. 9, 11).

150. Unde mirum non est, quod *illa doctrina saepius a magisterio ecclesiastico damnata est.* Ita *synodus constantinopol.* (a. 543) can. 1: „Si quis dicit aut sentit praeexsistere hominum animas . . . A. S." (*Denz.* n. 203). *Synodus bracarensis* (a. 561) hunc canonem statuit: „Si quis animas humanas dicit prius in caelesti habitatione peccasse et pro hoc in corpora humana in terram deiectas, sicut Priscillianus dicit, A. S." (*Denz.* n. 236). Recte iam SS. Patres illam doctrinam vocarunt „absurdam et a fide ecclesiastica alienam" (ita *Gregor. Naz.*, Orat. 37, n. 15; *M* 36, 299; *Cyrillus Alex.*, In Io. l. 1, c. 9; *M* 73, 131 sqq.). Absurditas doctrinae in eo est, quod animas humanas pares facit puris spiritibus et consequenter negat naturalem et substantialem hominis unitatem (cf. *S. Thom.* 1, q. 118, a. 3).

151. Ceterum etiam *simplex praeexsistentia animarum sine illo figmento peccati in statu purae spiritualitatis commissi plane reicienda est,* ob eandem rationem philosophicam et ob oppositam doctrinam ecclesiae, secundum quam animae pro corporum multitudine multiplicantur (*conc. lateran. V;* supra n. 121). Idem efficitur ex Patrum dictis (cf. *Palmieri,* De Deo creante 254 sqq.) et ex unanimi theologorum consensu. „Tertius modus dicendi est, quod animae non sint simul creatae, sed successive producantur in suis corporibus, et in hoc consenserunt omnes catholici tractatores" (*S. Bonaventura*, In 2, dist. 18, a. 2, q. 2).

152. Utrum autem anima rationalis corpori infundatur statim in ipsa conceptione seminis, ut recentiores censent, an aliquibus hebdomadis post, ut scholastici (*S. Thomas* 1, q. 118, a. 2 ad 2) communius censebant, est quaestio theologice prorsus libera, cum fontes revelationis de hac re nihil statuant. Etiam inter scholasticos nonnulli favebant opinioni recentium (cf. *Kleutgen,* Phil. d. Vorz. II^2 634; *Muncunill* n. 487)[1].

Prop. XVIII. Totum genus humanum ex Adamo et Eva originem ducit. De fide.

153. **S. Scriptura** narrat, quomodo ab initio Deus creaverit masculum et feminam et dixerit iis: „Crescite et multiplicamini et replete terram" (Gen. 1, 28). „Et vocavit Adam nomen uxoris suae Heva, eo quod mater esset cunctorum viventium" (Gen. 3, 20). Ante hos duos „homo

[1] Doctrina, secundum quam anima hominis post eius mortem migrat in aliud corpus (metempsychosis), pugnat cum doctrina catholica de iudicio particulari (cf. IX, n. 577 sqq.).

non erat, qui operaretur terram" (Gen. 2, 5), et postquam primus homo creatus est, „Adae non inveniebatur adiutor similis eius" (Gen. 2, 20). Unde Christus ait: „Qui fecit hominem ab initio, masculum et feminam fecit eos et dixit: Propter hoc dimittet homo . . ." (Matth. 19, 4 5. Cf. Gen. 2, 24). Adamus „primus formatus est a Deo pater orbis terrarum, cum solus esset creatus" (Sap. 10, 1). Deus „fecit ex uno omne genus hominum inhabitare super universam faciem terrae" (Act. 17, 26). Itaque S. Scriptura, quae primis capitibus Genesis sine dubio originem omnium rerum et totius generis humani docere vult, non solum nihil dicit de aliis hominibus praeter Adamum et Evam a Deo creatis, sed etiam diserte illos solos omnium hominum parentes esse indicat.

154. Praeterea *doctrina peccati originalis,* secundum quam omnes homines in Adamo peccaverunt, supponit omnium hominum patrem et caput fuisse Adamum (cf. Rom. 5, 12 sqq.; 1 Cor. 15, 22; *Denz.* n. 175 789 sq.). De hac re postea plura n. 241 sqq.

Opus non est in re tam manifesta Patrum testimonia afferri, cum hodie nemo sit, qui dubitet, sitne origo totius generis humani ab Adamo et Eva articulus fidei christianae (cf. *Denz.* n. 130 175 789; *Palmieri,* De Deo creante 250).

155. *Obiectio:* Fuerunt quidem aliquando, *qui vellent ex ipsa S. Scriptura deducere non unum tantum par hominum a Deo fuisse creatum,* sed potius Gen. 1, 26 de aliis hominibus sermonem esse atque Gen. 2, 7. Probabant autem hoc variis rationibus, quae partim sunt satis pueriles: Abel erat pastor ovium (Gen. 4, 2); ergo iam aderant alii homines, a quibus oves defendendae essent. Deus dicit ad Cain: „Si male egeris, statim in foribus peccatum aderit" (Gen. 4, 7); ergo aderant fores, hae autem in Scriptura significant iudices. Cain ait: „Omnis, qui invenerit me, occidet me", et „Deus posuit Cain signum, ut non interficeret eum omnis, qui invenisset eum" (Gen. 4, 14 15). Fugit autem Cain ad „orientalem plagam Eden"; ergo ibi iam erant homines. Cain aedificavit civitatem (Gen. 4, 17); ergo aderant alii homines praeter Adamum et Evam et Cain. Nisi fuissent alii homines a Deo creati praeter Adamum et Evam, debuissent fratres sorores suas uxores ducere, quod est contra legem naturalem.

156. *Resp.: In his probationibus varia falsa supponuntur:* Quamvis enim S. Scriptura genealogias proponat, non est censendum in iis omnes filios enumerari, sed eos tantum, qui ob peculiares rationes speciali mentione digni erant. Ita, quamvis Scriptura dicat Adamum genuisse filios et filias, tamen tres tantum filii nominantur neque ulla filia. Seth natus est post 130 annos, intra quos annos Cain tantum et Abel nominantur; certum vero videtur intra illud spatium primis parentibus natos esse multo plures filios et filiorum filios. Sic ex-

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

plicatur, quomodo Cain potuerit timere sanguinis vindictam, et quomodo possit sermo esse de aedificandis civitatibus, quae „civitates" utique cum nostris magnis urbibus comparandae non sunt. Quod matrimonia primorum hominum attinet, evidens est, si Deus creavit solos Adamum et Evam et per eos voluit terram hominibus impleri, matrimonia licita fuisse inter fratres et sorores et proximos cognatos; neque enim haec res tam absolute est contra legem naturae, ut sub nulla condicione possit esse licita. Quaedam ex his iam discutit *S. Augustinus,* De civit. Dei l. 15, c. 8 9 16; *M* 41, 446 sqq. 457 sqq.

157. Inter eos, qui defendebant exsistentiam praeadamitarum, saeculo XVII eminebat calvinista quidam gallus, *Isaac de la Peyrère,* qui in libro „Systema theologicum ex praeadamitarum hypothesi" docet ante Adamum iam adfuisse alios homines, hos tamen omnes in diluvio periisse. Provocat non solum ad S. Scripturam, sed etiam ad fabulas talmudistarum et mohammedanorum. Ceterum ipse postea catholicus factus est et errorem suum revocavit[1]. Eundem errorem Origenes quoque docuisse dicitur, quod alii negant; Iulianus vero Apostata eum certo docuit.

158. *Alia obiectio:* At qui hodie praeadamitarum vel coadamitarum sententiam defendunt, non rationibus theologicis moventur (quamvis *Carolus Vogt* has quoque in auxilium vocaverit ad firmanda argumenta sua debilia), sed *dicunt tam amplam propagationem generis humani et tantas varietates nationum humanarum non posse explicari, si humanum genus ab una communi stirpe derivetur.*

Resp.: Imprimis respondendum est hucusque ne umbram quidem argumenti prolatam esse, qua probetur varietates hominum constituere diversas species humanas. Alii quidem argumentati sunt ex cranio, alii ex statura, alii ex capillis, alii ex colore, alii ex lingua, alii ex aliis, quae valde diversa apud diversos populos inveniuntur. Sed quaecumque diversitates exsistunt, nulla est, quae a doctis hominibus communiter ut signum diversae speciei admittatur. Illi quoque, qui varias species humanas statuerunt, inter se contradicunt, et variae divisiones, quas facere conati sunt, prorsus inter se conciliari non possunt. Ratio est, quia inter varietates maxime distantes multi interiacent gradus intermedii, et transitus ab una varietate ad aliam est tam lenis, ut vix observari possit. Immo varietates illae corporales sunt, et priscis temporibus multo magis fuerunt tam fluentes, ut mutatis notabiliter vitae condicionibus paulatim saltem dispareant. Contra vero *omnes homines plurima habent, quae sunt iis communia et specifice propria,* ut: anatomica structura corporis, functiones physiologicae, leges partus,

---

[1] Cf. *Beraza,* De Deo creante n. 873, nota 2, qui a n. 874—896 undecim propositionibus Peyrerii de praeadamitis doctrinam comprehendit et exponit.

loquendi facultas, facultas ratiocinandi cum omnibus, quae ex ea fluunt, e. g. sensus moralis et religiosus.

Quod autem praecipue ostendit unitatem speciei, est *indefinita fecunditas prolis natae ex matrimonio hominum variarum nationum.* Sicut enim diversitas specierum animalium non alio argumento certius probatur, quam quod fecunda proles ex eorum coniunctione non oritur, ita contrarium factum inter homines ostendit certissime eorum specificam unitatem. Quare facile intellegitur, cur hodie rerum physiologicarum et ethnographicarum periti magis magisque in eam sententiam conspirent: homines omnes eiusdem speciei esse. Ex recentioribus huc pertinent e. g. *Ioannes v. Müller, Baer, Burdach, Wagner, Quatrefages, Owen, Peschel, Ranke.* Patet quidem ex specifica unitate non statim effici unitatem originis, quia Deus potuit ab initio plura individua eiusdem speciei creare; sed unitas originis, quam revelatio testatur, postulat unitatem speciei. Itaque ex hac parte disciplinae naturales non discordant a revelatione.

159. *Ad diversitates linguarum* quod attinet, hucusque non potuit quidem positive probari omnes linguas ex una communi radice prodiisse, sed quo maiores notitia comparativa linguarum progressus facit, ad eo minorem numerum diversitates linguarum reducuntur. Itaque in hac quoque re non solum nullum positivum argumentum contra unitatem allatum est, sed etiam plurima sunt, quae huic unitati faveant[1].

[1] „Will man die Frage der Spracheinheit bloß von sprachwissenschaftlichem Standpunkte beurteilen, so muß man ihr folgende Fassung geben: Ist es möglich, daß alle Sprachen von einer Ursprache abstammen, oder sind wir genötigt, mehrere voneinander unabhängige Uranfänge anzunehmen, da es viele Sprachenfamilien gibt, deren gegenseitige Verwandtschaft bisher streng wissenschaftlich noch nicht nachgewiesen ist und wahrscheinlich nie sein wird? Darauf kann die Sprachforschung nur folgende Antwort geben: Das bisher zu unserer Verfügung stehende Sprachmaterial ist zum Nachweise eines mit absoluter Notwendigkeit anzunehmenden gemeinsamen Ursprunges aller Sprachen unzureichend und dürfte in Anbetracht dessen, daß die meisten Sprachen uns erst in ihrer neuesten Form bekannt sind, auch fernerhin unzureichend verbleiben, um hierin eine solche Gewißheit zu erlangen, wie dies z. B. für die ursprüngliche Einheit der indogermanischen Sprachen der Fall ist. Da es jedoch der Sprachforschung gelungen ist, einen nie geahnten Zusammenhang und gemeinsamen Ursprung für Sprachen nachzuweisen, die an und für sich betrachtet sowohl in formeller als stofflicher Beziehung ganz verschiedenartig gestaltet erscheinen: muß man die Möglichkeit einer gemeinsamen Abstammung der übrigen aus einer unmittelbaren Ursprache unbedingt zugeben; ja, da sich trotz der unübersehbaren Veränderlichkeit der Sprachen doch unter einzelnen Familien gewisse Analogien vorfinden, wird der ursprüngliche Zusammenhang einzelner gesonderten Familien — wie z. B. des Indogermanischen und Hamito-semitischen — von Tag zu Tag in helleres Licht gestellt, und deshalb die Annahme eines gemeinsamen Ursprunges dieser wissenschaftlich nicht nur berechtigt, sondern sogar höchst wahrscheinlich" (*A. Gießwein,* Die Hauptprobleme der Sprachwissenschaft, Freiburg 1892, 119; cf. 6 sqq.). Conferri possunt de hac re, quae scripserunt *Alfredus Trombetti,* L'unità d'origine del linguaggio, Bologna 1905, et *Nic. Finke,* Göttingische Gelehrte Anzeigen, Sept. 1908, 689 sqq.

Praeterea non raro, ubi maxima apparet physiologica varietas, linguae hominum sunt intime cognatae, et e contra, ubi homines secundum physicam constitutionem simillimi sunt, linguae valde differunt. Ergo diversitas linguarum nullo modo indicat diversitatem speciei.

160. Quod dicunt *homines non potuisse ex una communi stirpe tam celeriter crescere in tantam multitudinem* neque tam brevi tempore totam terram occupare, est inanis assertio. Si enim quodlibet par coniugum sex filios gigneret, post 450 annos adessent plus quam 2000 millionum hominum. Ergo post tot milia annorum certe sine ullo miraculo nunc possunt adesse 1600 milliones. Ceterum in hac re omnes computationes sunt plane incertae, quia sub aliis et aliis condicionibus valde differt fecunditas, quae sine dubio prioribus temporibus maior fuit, quam nunc esse solet. Neque certo constat, quantum fuerit tempus, per quod humanum genus usque ad hodiernum numerum accreverit.

161. *Geographicae vero difficultates* expansioni humani generis ex uno centro non obstant. Hoc multis exemplis ostenditur. Incolae e. g. insularum maris australis (Südseeinseln) parvis naviculis ingentia spatia maris transmigrant, et, quamvis in insulis maxime inter se remotis habitent, omnes tamen eiusdem nationis sunt. Iam multo ante Columbum homines medio aevo ex Europa in Americam venisse historice constat. Partes septentrionales Americae et Asiae tam propinquae sunt, ut transitus ex una terra in alteram non sit adeo difficilis. Generatim cordati omnes inter ethnographos hodie difficultates, quae ex hac parte contra unitatem generis humani moventur, despiciunt. Si porro ex altera parte consideramus mirum illum consensum, qui inter plurimas nationes hominum exsistit quoad traditiones religiosas et vitae instituta, concedendum est ethnographiam multum suadere unitatem generis humani (cf. *O. Peschel,* Völkerkunde, ed. 5, 28 sqq.).

Quodsi nonnulli, ut *Fabre d'Envieu,* in libro „Les origines de la terre et de l'homme", dicunt exstitisse homines, qui iam interierint ante illam periodum, de qua loquitur primum caput Genesis, hoc quidem non est contra revelationem, sed est inane figmentum carens omni ratione.

162. ***Schol.*** **De antiquitate generis humani.**

De hac quaestione non discimus quicquam plane determinatum neque ex fontibus theologicis neque ex palaeontologia. Nam quod ad S. Scripturam attinet, incertum est, num genealogiae, quas exhibet, sint completae, et praeterea numeri plurimi in variis textibus valde inter se differunt. Secundum textum hebraicum ab Adamo usque ad Christum numerantur circa 4000 annorum, secundum Septuaginta circa 5400, secundum Martyrologium Romanum 5129, secundum alios circa 6000 annorum; unde secundum has varias computationes humanum

genus exstitit per 6000 vel 8000 annorum (cf. *Schanz,* Das Alter des Menschengeschlechtes, Freiburg 1896, 14 sqq. 37 sq.; *Cornely,* Introd. gen. in U. T. libros sacros 603 sqq.; *S. Euringer,* Die Chronologie der biblischen Urgeschichte, Münster 1909.

Inter palaeontologos nonnulli quidem fuerunt, qui audacter dicerent genus humanum exstitisse 50 vel 100 milia annorum, sed argumenta, quae attulerunt, a prudentioribus reiciuntur. Ceterum nullus est inter eos consensus, sed magna opinionum varietas.

Ex chronologia autem aliorum populorum antiquorum, ut sinensium, chaldaeorum, aegyptiorum, nihil erui potest contra S. Scripturam; nam partim agitur de solis fabulis, partim vero computationes sunt incertae. Communiter nunc censent primum regem aegyptiorum, cui nomen Menes, vixisse tribus vel summum quinque milibus annorum ante Christum. Chronologia assyriaca similiter ascendit usque ad tria fere milia annorum ante Christum (*Schanz* l. c. 44 sqq.).

Quaestio de antiquitate generis humani hodie inter geologos ad duas quaestiones reduci solet. Altera est, num homo vixerit in (recentiore) periodo glaciali; altera, quae aetas huic periodo assignanda sit. Alii censent illam periodum glacialem fuisse ante quinque circiter milia annorum, alii postulant pluries centena milia annorum; alii identificant periodum glacialem cum diluvio biblico, alii hoc plane reiciunt. Fatenda est igitur ignorantia (cf. *Schanz* l. c. 72 sq. 99 sq.)[1].

SECTIO IV.

DE ELEVATIONE HOMINIS IN ORDINEM SUPERNATURALEM.

PRAENOTANDA DE ORDINE SUPERNATURALI.

163. Creatione Deus constituit naturas rerum secundum convenientem modum et ordinem. Porro conservatione, concursu, providentia omnibus creaturis facultatem praebet finem, ad quem creatae sunt, attin-

[1] *Schanz* ex inquisitione sua has conclusiones colligit: 1. Ex S. Scriptura certa chronologia confici nequit, tum propter lacunas tum propter lectiones variantes. Unde etiam ultra sex milia annorum ante Christum ascendere licet, si adsunt rationes sufficientes. 2. Artium cultus, maxime in Aegypto, iam saeculo quadragesimo ante Christum florebat; id quod explicari nequit, nisi humanum genus saltem sex vel octo milibus annorum ante Christum iam exsistebat. 3. Ex palaeontologia nihil cum certitudine effici potest nisi satis magnum temporis spatium requiri. 4. Quae in disciplinis naturalibus certa sunt, incunctanter admittimus, idque eo magis, quia in hac quaestione neque inspiratio S. Scripturae neque infallibilitas ecclesiae in quaestionem vocantur (l. c. 98 sqq.). Cf. *Schanz,* Apologie I[4] 798 sqq. De hac re longam dissertationem habes apud *Beraza* (De Deo creante n. 1049—1078), ubi collecta invenies multa vetera et nova, biblica, babylonica, aegyptiaca, palaeontologica, geologica, anthropologica; quorum omnium conclusio finalis est: Omnia tam incerta sunt, ut determinati numeri statui non possint. Cf. quae *E. Wasmann* scripsit in Stimmen aus Maria-Laach LXXXVII (1914) 76 sqq.

gendi. *Tota igitur universitas rerum, quae creatione productae sunt et conservatione, concursu, providentia ad debitum finem perducuntur, vocatur ordo naturalis.*

Naturale[1] enim est, quod essentiam rei constituit, quod ex essentia rei profluit, quod exigitur, ne natura et vires naturae frustra sint, quod vi ordinis creati intra ambitum obiecti formalis potentiae naturalis continetur, quod potest ab una creatura in alia effici. Unde patet in ordine naturali esse satis magnam latitudinem perfectionis intensivae et extensivae rerum, quae a liberalitate creatoris pendeat. Potest enim Deus quamlibet rem plus minusve perfectam facere, potest maiorem vel minorem multitudinem rerum producere, potest providentia sua creaturas iuvare, ut obiecta sua plus vel minus perfecte attingant, potest defectus varios permittere vel cavere. Quando igitur Deus dat donum naturale perfectius, hoc donum prae eo, quod est minus perfectum, recte appellari potest gratia, sed est gratia ordinis naturalis. Ergo hac ratione conceptus gratiae latius patet quam conceptus entis supernaturalis.

Quidquid non transcendit exigentiam et potentiam eam, quam vel res singulae vel universitas rerum in conceptu suo continent, hoc pertinet ad ordinem naturalem. Potest autem id, quod uni creaturae est naturale, esse supra potentiam et exigentiam alius creaturae, ut cognitio angelica est supra facultatem hominis, et cognitio hominis supra facultatem bruti. Nihilominus talis perfectio vocatur simpliciter naturalis, quia omni modo manet intra finem et ordinem rerum creatarum.

164. *Supernaturale*[2] *simpliciter* est id, quod omnem naturalem potentiam et exigentiam omnis creaturae excedit. Num talis perfectio possibilis sit, naturalis ratio ignorat. Ex fide autem discimus posse creaturam rationalem a Deo elevari ad essentiam divinam intuitive videndam, neque solum posse elevari, sed etiam reapse esse elevatam. Porro fides docet hominem non solum in altera vita elevandum esse ad visionem beatificam, sed etiam in hac vita filium Dei adoptivum et heredem bonorum caelestium constitui per gratiam sanctificantem et accipere virtutes et dona et gratiam actualem, quibus de condigno mereri possit beatitudinem visionis intuitivae.

Itaque *perfectio, quae neque naturas rerum constituit neque ex iis fluit neque postulatur, ne frustra sint, vocatur ens supernaturale.* Potest supernaturale considerari ex parte termini, et sic supernaturale est

[1] Conceptus naturae et entis naturalis uberius explicatur in philosophia (cf. *T. Pesch*, Instit. philos. natur. I, n. 302 sqq., et *Th. Meyer*, Instit. iur. natur. I 5 sqq.). Naturale etiam aliis modis sumitur, in quantum opponitur violento, vitali, libero, fortuito, acquisito, artificiali, metaphysico etc. Quae significationes, quia nihil conferunt ad explicandum ens supernaturale, hic omittuntur.

[2] In vocabulum „Supernaturale" historice inquirit *A. Deneffe*, Zeitschrift für kath. Theologie 1922, 337 sqq.

quidquid intuitivam Dei visionem constituit vel ad eam positive disponit; et potest supernaturale considerari ex parte subiecti, cui inest, et sic supernaturale est, quidquid neque constitutive neque consecutive neque exigitive subiecto debitum est. Supernaturale naturam non excludit neque ei contradicit, sed eam supponit et perficit. Natura exigit, quod minus perfectum est; supernaturale addit, quod est perfectius. Unde naturale est omne id, quod creatione supposita est debitum; *supernaturale est id, quod subiecto creato est prorsus indebitum et gratuito datur.* Possunt quidem etiam naturalia dona dici indebita, sed negative tantum, quatenus ante creationem nihil erat, quod exigeret haec dona; supernaturale vero etiam est *positive indebitum,* quatenus subiecto iam creato non debetur ex ulla naturali eius exigentia. Quamvis supernaturale perficiat naturam, tamen, si abest, nulla potentia naturae manet otiosa, sed solum non totaliter expletur, in quantum subiacet omnipotentiae divinae.

165. Inter bonum, quod est simpliciter naturale, et bonum, quod est simpliciter supernaturale, alia media classis est eorum bonorum, quae vel ad ordinem supernaturalem vel ad ordinem naturalem referri possunt, prout haec bona considerantur relate ad naturam illam, cui conferuntur, vel relate ad totum ordinem naturalem. Ita immortalitas est quidem bonum excedens naturam compositi humani, non tamen naturam creaturae spiritualis. Unde immortalitas homini collata vocatur bonum *supernaturale secundum quid seu bonum praeternaturale.* Rursus hoc bonum, quod ex obiecto ipso est praeternaturale, distinguendum est ab iis donis, quae solum propter modum collationis excedunt facultatem naturalem, ut scientia infusa, quae potest ex parte obiecti esse prorsus eiusdem rationis atque scientia acquisita. Talia dona dicuntur supernaturalia vel *praeternaturalia quoad modum,* non quoad substantiam (cf. *Palmieri* p. 283 287 sq.)[1].

---

[1] Supernaturale secundum modum non est idem atque supernaturale secundum quid. Ita visus caeco miraculose restitutus est supernaturale secundum modum, non tamen est supernaturale secundum quid, quia visus non est homini naturaliter indebitus. E contra immortalitas non est supernaturale secundum modum, quia angelo naturaliter convenit: est autem supernaturale secundum quid, quatenus naturaliter non convenit homini. Ergo supernaturale secundum quid dicitur ratione subiecti, in quo inest; supernaturale secundum modum dicitur ratione modi, quo confertur. Si quod ens est, quod nulli subiecto creato naturaliter debetur, vocatur supernaturale simpliciter. Supernaturale secundum substantiam dicitur, quod non potest per vires naturales produci, sed a solo Deo potest conferri. Supernaturale secundum substantiam et supernaturale simpliciter coincidunt realiter, non tamen secundum conceptum. Ita si Deus alicui creaturae conferret praevisionem futurorum liberorum sine ulla relatione ad finem supernaturalem, haec praevisio esset ens supernaturale secundum substantiam, sed simul recte diceretur ens supernaturale secundum quid, quia non tam absolute esset ens supernaturale quam visio beatifica et quae ad eam pertinent. Sed talia non fiunt. Ergo haec dicta sunt solum ad conceptus distinguendos.

166. Iamvero *esse eiusmodi dona,* quae neque naturae neque meritis naturalibus sint debita, probatur partim in tractatu de Deo Uno (II, n. 45 sqq.), partim in tractatu de gratia (V, n. 4 sqq. 114 sqq. 193 sqq. Cf. *Palmieri,* De Deo creante 272 sqq.; *Kleutgen,* Theol. der Vorz. II 1 sqq.). Contrariam doctrinam *Baii* ecclesia damnavit (*Denz.* n. 1001 sqq.). Baius enim volebat omnia illa dona tam praeternaturalia quam supernaturalia per se naturae humanae deberi et solummodo esse indebita, quatenus homo per peccatum se iis indignum reddidisset. Confundit Baius id, quod hominibus a prima origine seu nativitate datum est, cum eo, quod naturaliter dari debuit (*Palmieri* p. 293 sqq.). Potest enim naturale non solum accipi in oppositione ad supernaturale, sed etiam in oppositione ad effectum liberae operationis personalis, et sic naturale est, quod habuit humanum genus inde a prima nativitate ex solo beneplacito conditoris; porro in oppositione ad bonum individui naturale dici potest bonum, quod pertinet ad totum genus humanum et cum ipsa natura transfunditur; tandem naturale in oppositione ad innaturale est omne id, quod naturae convenit eamque perficit. Hoc triplici sensu naturale non accipitur hoc loco, sed prout opponitur supernaturali. Sive enim bonum aliquod statim ab origine confertur sive postea additur, supernaturale est, si totam potentiam et exigentiam naturae transcendit. In similem errorem incidit *Iansenius,* a conceptu gratiae excludens quidem rationem meriti, non vero rationem debiti naturalis, ut in tractatu de gratia (l. c.) magis exponitur.

Russi quoque simili modo atque Baius conceptum entis supernaturalis pervertunt. De qua re cf. *Georg. B. Matulewicz,* Doctrina Russorum de statu iustitiae originalis, Cracoviae 1903, maxime 13 sqq. 180 sqq. 186 sqq. 212 sqq.

167. Cum supernaturale sit id, quod omnem potentiam creatam excedat, patet nullam potentiam naturalem, sive activam sive passivam, posse cum concursu sibi connaturaliter debito ullam positivam proportionem habere ad dona supernaturalia. Ex altera vero parte *requiritur in creatura pura capacitas in se recipiendi dona supernaturalia per influxum Dei indebitum.* Haec capacitas per influxum Dei indebitum recipiendi perfectiones, quae naturalem potentiam creaturae essentialiter excedant, vocatur *potentia oboedientialis,* quia est potentia, qua creatura nulli agenti creato, sed soli Deo ut supremo Domino subiacet et oboedit ad exsequenda munera omnem nativam virtutem agentis naturalis excedentia (cf. De gratia V, n. 60 sqq.).

168. Student quidem *Ripalda* (De Ente supernat. disp. 14, sect. 2) et alii positive et a priori demonstrare *elevationem supernaturalem esse possibilem.* At haec demonstratio non est efficax. Quamvis enim facile intellegamus posse naturam creatam cum concursu Dei indebito pertingere ad effectus, qui naturalem agendi modum excedant secundum

gradum, nullo tamen modo positive intellegimus possibilem esse elevationem naturae, quae plane egrediatur limites obiecti formalis eius. Supernaturalis elevatio imprimis respicit visionem beatificam et ex ea diiudicanda est. Est autem mysterium stricte dictum, quomodo intellectus creatus Deum immediate cognoscere possit. Hoc „est bonum hominis naturae humanae proportionem excedens, quia ad ipsum obtinendum vires naturales non sufficiunt, nec ad cogitandum vel desiderandum" (*S. Thomas,* De verit. q. 17, a. 2). Quod enim ait *Palmieri* (p. 306 sqq.) capacitatem entis rationalis tantam esse, ut possit in se recipere omne verum et bonum, quod finito modo communicari queat, verum quidem est; sed haec ipsa quaestio ponitur, num visio intuitiva Dei finito modo communicari possit. Itaque sufficiat nobis dicere non posse ullam positivam repugnantiam huius rei demonstrari.

Haec pauca interim sufficiunt ad aliquem praevium conceptum entis supernaturalis formandum. Magis excolendus est hic conceptus tum iis, quae infra de singulis donis supernaturalibus primorum parentum dicenda erunt, tum iis, quae in tractatibus de Deo Uno, de gratia, de virtutibus traduntur de qualitatibus et actibus supernaturalibus. Cf. *Hurter* II, n. 310 sqq.

ART. I.

DE IUSTITIA ORIGINALI.

Prop. XIX. Protoparentes gratia sanctificante ornati erant. De fide (Sum. 1, q. 95, a. 1 3).

169. ***Nota.*** Gratia sanctificans vocatur donum, quo homo constituitur sanctus, filius Dei adoptivus, heres beatitudinis supernaturalis (Rom. 8, 16 17). Ad rem explicandam procedamus ex iis, quae in tractatu de Deo Uno dicta sunt de visione beatifica (II, n. 45 sqq.). Itaque in hoc ordine donum illud dicitur gratia sanctificans, quo homo dignus fit, qui accipiat visionem beatificam. Nobis hoc donum Christus meruit. Ergo, si probaverimus Adamum habuisse illam relationem ad Deum, quam nos per Christum recuperavimus, ostendimus Adamum habuisse gratiam sanctificantem. Nihil refert, utrum haec gratia nunc maior an minor sit, quam ab initio fuit, utrum alia dona annexa habeat necne, dummodo essentialiter eadem relatio fuerit inter Adamum et Deum, quae nunc est inter iustificatos et Deum. Loquimur de Adamo, quatenus ipse est caput generis humani et gratiam accepit sibi et aliis conservandam; ideo dicere licet ipsam naturam humanam in Adamo fuisse elevatam.

170. ***Arg. 1.*** **Ex S. Scriptura.**

Secundum S. Paulum genus humanum nunc non est in eo statu, in quo secundum originalem suam condicionem erat, sed in totum genus humanum supervenit magna aliqua calamitas, quia omnes in primo

parente lapsi et peccatores constituti sunt, etsi forte personale peccatum non commiserint (Rom. 5, 12 sqq.).

Ex altera parte *Christus venit ad magnum hunc lapsum reparandum et pristinum statum restituendum.* Hoc opus Christi dicitur a) reconciliatio (καταλλαγή: Rom 5, 11. 2 Cor. 5, 18 19. Col. 1, 20), redemptio ex statu servitutis peccati in pristinam libertatem (ἀπολύτρωσις: Rom. 3, 24. 1 Cor. 1, 30. Eph. 1, 7 etc.); b) renovatio (ἀνακαινοῦσθαι: 2 Cor. 4, 16. Eph. 4, 23), nova creatio (καινὴ κτίσις: 2 Cor. 5, 17), quia redditur, quod de prima creatione perierat; c) recapitulatio (ἀνακεφαλαίωσις: Eph. 1, 10), quatenus omnia reducuntur ad primitivum statum suum, et loco eius, qui ut caput generis humani omnia perdidit, novum caput constituitur Christus, in quo omnia restaurantur (Col. 1, 19 sqq.); d) ideo Christus appellatur novus Adamus, Adamus vero comparatur cum Christo tum secundum similitudinem (quia Adamus est omnibus principium vitae in ordine naturali, Christus in ordine supernaturali), tum secundum oppositionem (quia ab Adamo pernicies, a Christo salus (Rom. 5, 15 sqq. 1 Cor. 15, 45 sqq.).

Unde breviter ita fit argumentum: Adamus habuit id, quod per Christum restituitur. Atqui per Christum restituitur gratia sanctificans. Ergo Adamus gratiam sanctificantem habuit.

171. *Alia argumenta, quae ex Scriptura afferuntur, minus sunt efficacia.* Ita argumentantur ex eo, quod homo dicitur creatus ad imaginem et similitudinem Dei (Gen. 1, 26), quam imaginem multi Patres explicant de gratia sanctificante. Sed imprimis verba illa Genesis, quamvis possint referri ad supernaturalem similitudinem, tamen sufficienter explicantur de naturali similitudine; unde ut efficax argumentum afferri nequeunt ad asserendam Adamo gratiam sanctificantem. Quod autem ad SS. Patres attinet, videndum est, utrum ex illis verbis probent gratiam sanctificantem, an potius, hac doctrina aliunde supposita, dicant Adamum etiam secundum gratiam fuisse imaginem Dei. Hoc ultimum omnino verum est, at non ostendit illi textui inesse vim probandi hanc rem (cf. *Palmieri* 410 sqq.).

172. Hoc autem argumentum confirmant verbis apostoli: „Renovamini spiritu mentis vestrae et induite novum hominem, qui secundum Deum creatus est in iustitia et sanctitate veritatis“ (Eph. 4, 23 24). In textu graeco sunt infinitivi: renovari, indui, qui dependent a verbo ἐδιδάχθητε. Sensus est: Edocti estis non iam peccata committere, sed bona opera facere. Qui peccata committit, vocatur vetus homo: qui bene vivit, vocatur novus homo. Ex quo textu ita argumentantur: Novus homo secundum Deum creatus est Adamus. Ergo apostolus exhortatur fideles, ut redeant ad eum statum, in quo Adamus creatus est. Ex altera parte renovatio hominis secundum apostolum consistit in gratia sanctificante. Ergo Adamus creatus est in gratia sanctificante

(*Palmieri* 407 sqq.). Haec argumentatio fortasse probabilis est, sed minime certa, tum quia alienum est a mente apostoli proponere primum Adamum ut exemplar, cui conformari debeamus (1 Cor. 15, 45 sqq.), tum quia illud „induite novum hominem, qui secundum Deum creatus est", potest intellegi de Christo, et potest intellegi de ipso homine iusto, ut sensus sit: Induite novos mores, per quos sitis nova creatura Dei in ordine morali. Immo hic ultimus sensus videtur maxime obvius, et congruit cum iis, quae dicuntur 2 Cor. 4, 16: Interior homo „renovatur de die in diem". Sive autem de Christo sive de ipso iusto explicatur illud „novum hominem, qui secundum Deum creatus est", textus nihil directe dicit de Adamo. Manet quidem verum in utraque explicatione iustificationem hominis vocari renovationem (ἀνανεοῦσθαι), quo verbo indicatur reditus ad statum, qui prius fuit. Sed ita hic textus reducitur ad primum nostrum argumentum biblicum.

173. Aliud argumentum petunt ex verbis Ecclesiastis: „Solummodo hoc inveni, quod fecerit Deus hominem rectum, et ipse se infinitis miscuerit quaestionibus" (Eccle. 7, 30). Dicunt enim illud „rectum" significare gratiam sanctificantem, cum in S. Scriptura vocabulum יָשָׁר ubique significet rectitudinem moralem et supernaturalem (citant Ps. 7, 11; 10, 3; 32, 1; 35, 11; 72, 1; 111, 2; 139, 14; Iob 1, 8 etc.). At non apparet, quomodo ille textus non habeat verum et perfectum sensum, etiamsi Adamus non habuit gratiam sanctificantem; et difficile foret ostendere illis locis psalmorum etc. sermonem esse de gratia sanctificante (cf. *Kleutgen,* Theologie der Vorzeit II² 508 sq.). Si vero SS. Patres dicunt Adamum fuisse rectum per gratiam sanctificantem, nondum dicunt ex ipso verbo recti hanc gratiam probari posse.

174. ***Arg. 2.*** **Ex SS. Patribus.**

SS. Patres vel simpliciter docent Adamum habuisse gratiam sanctificantem, vel textus S. Scripturae in hunc sensum explicant. *S. Irenaeus*[1] facit Adamum loquentem: „Quoniam eam, quam habui a Spiritu Sancto, sanctitatis stolam amisi per inoboedientiam et nunc cognosco, quod sim dignus tali tegumento [foliis ficus], quod delectationem quidem nullam praestat, mordet autem et pungit corpus" (Adv. haer. l. 3, c. 23, n. 5; *M* 7, 963). *S. Cyrillus Alex.:* Adam „erat in paradiso servans donum, et insignis divina imagine creatoris per Spiritum Sanctum inhabitantem" (In Io. l. 2, c. 1; *M* 73, 206. Cf. l. 5, n. 2; *M* 73, 754; et l. 9; *M* 74, 278; In Is. 11, 2; *M* 70, 314). *S. Ioannes Damasc.:* „Hunc igitur hominem summus opifex masculum condidit, divinam ei gratiam suam impertiens seque per eam ipsi communicans" (De fide l. 2, c. 30; *M* 94, 975). *S. Cyprianus:* „Diabolus hominem ad imaginem Dei factum impatienter tulit; inde et perit primus et

[1] Cf. *Klebba,* Die Anthropologie des hl. Irenäus 33 sqq.

perdidit. Adam contra caeleste praeceptum cibi letalis impatiens in mortem cecidit nec acceptam divinitus gratiam patientia custode servavit" (De bono patientiae c. 19; *H* 1, 410, 24). Vel, ut paulo ante ait: Adam peccando divinam similitudinem perdidit, quae nunc caelesti nativitate reparatur (c. 5; *H* 1, 400 sq.).

175. SS. Patres Gen. 1, 26 simul cum Eph. 4, 22 sq. saepe explicant de gratia supernaturali. *S. Basilius* (?): „Homo ad imaginem et similitudinem Dei factus est, sed per peccatum anima ad vitiosas cupiditates impulsa deformavit imaginis pulchritudinem.... Revertamur igitur ad gratiam initio nobis concessam, ex qua excidimus per peccatum ... ita vitae divinae similitudinem adepti et perpetuo in aeterna illa beatitudine mansuri" (Serm. ascet. n. 1; *M* 31, 870). *S. Gregorius Nyss.:* „Huius boni, quod exsuperat omnem vim comprehendendi, nos homines olim participes eramus; ac tantum erat in natura nostra bonum illud, quod superat omnem cogitationem et intellectum, ut alterum illud esse humanum bonum videretur exquisitissima et plenissima assimilatione atque imitatione ad imaginem primarii et originalis exemplaris formatum.... Quod ad imaginem caelestis factum erat, in terram redactum est; cui regnum destinatum erat, in servitutem redactum est" (De beat. or. 3; *M* 44, 1226). „Revertamur igitur omnes ad illam divinam gratiam, in qua Deus ab initio creavit hominem dicens: Faciamus hominem etc." (De hom. opif. c. 30 in fine; *M* 44, 255). *S. Augustinus:* „Quomodo ergo, inquiunt, renovari dicimur, si non hoc recipimus, quod perdidit primus homo, in quo omnes moriuntur? Hoc plane recipimus secundum quendam modum, et non hoc recipimus secundum quendam modum. Non itaque immortalitatem spiritualis corporis recipimus, quam nondum habuit homo, sed recipimus iustitiam, ex qua per peccatum lapsus est homo.... Renovamur ergo spiritu mentis nostrae (Eph. 4, 23) secundum imaginem eius, qui creavit nos, quam peccando Adam perdidit" (De Gen. ad litt. l. 6, c. 24, n. 35; *M* 34, 353). „Hanc imaginem, in spiritu mentis impressam, perdidit Adam per peccatum, quam recipimus per gratiam iustitiae" (ib. c. 27, n. 38; *M* 34, 355)[1]. *S. Leo M.:* „Si fideliter atque sapienter creationis nostrae intellegamus exordium, inveniemus hominem ideo ad imaginem Dei conditum, ut imitator sui esset auctoris; et hanc esse naturalem [i. e. ab ipsa nativitate seu prima origine collatam] nostri generis dignitatem, si in nobis quasi in quodam speculo divinae benignitatis forma resplendeat. Ad quam utique nos cotidie reparat gratia salvatoris, dum, quod cecidit in Adam primo, erigitur in secundo" (De ieiun. decimi mensis sermo 1, c. 1; *M* 54, 168).

---

[1] In Retractationibus (2, 24; *M* 32, 640) Augustinus ait: „Quod dixi Adam imaginem Dei, secundum quam factus est, perdidisse peccato, non sic accipiendum est, tamquam in eo nulla remanserit, sed quod tam deformis, ut reformatione opus haberet."

176. Rursum SS. Patres illa verba: „Et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae" (Gen. 2, 7), interpretantur de gratia Spiritus Sancti. Ita *S. Basilius:* „Spiritus Verbo vivo ordinatus ad creandum, virtus vivens et natura divina, ineffabilis ex ineffabili ore procedens ineffabiliter secundum inspirationem in hominem immissus (Gen. 2, 7), a Christo secundum typum corporaliter [i. e. signo corporali] acceptum restitutus est (Io. 20, 22). Oportet enim novitati, quae ab initio erat, convenire eam quae nunc est novitatem et convenientiam. Significabat igitur insufflans non alius, quam qui ab initio inspiraverat, sed idem, per quem Deus dedit inspirationem, tunc quidem cum anima [i. e. cum creabat animam], nunc vero in animam [iam exsistentem]" (Adv. Eunom. l. 5; cf. De Spir. Sancto c. 16; *M* 29, 727; 32, 134). *S. Cyrillus Alex.:* „Simul ubi creatoris ineffabilibus nutibus posita est in exsistentia hominis natura, etiam relatione ad Spiritum ornata est. Inspiravit enim in faciem eius Spiritum vitae, quia, puto, non aliter splendorem sanctitatis et domesticitatis ad Deum habere homo potest, nisi participatione Spiritus Sancti ornetur. Quare cum Unigenitus homo factus esset et orbatam pristino et antiquo bono hominis naturam invenisset, iterum ei hoc restituere motus est, et ex propria plenitudine sicut ex fonte hausit et dixit: Accipite Spiritum Sanctum, corporali et sensibili insufflatione naturam Spiritus valde bene adumbrans" (De Trin. dial. 4; *M* 75, 907).

Similiter illud „Deus fecit hominem rectum" (Eccle. 7, 30) multi Patres intellegunt de gratia sanctificante, ut *S. Cyrillus Hierosolym.,* Catech. 2, et alii, quos vide apud *Cornelium a Lapide* in h. l.

Theologorum de hac re concors est sententia. Cf. *S. Thomas,* In 2, dist. 20; S. th. 1, q. 95, a. 1; 2, 2, q. 5, a. 1; *Suarez,* De opere sex dierum l. 3, c. 17, n. 2. Dissentiunt *Aegidius Rom., Paludanus* (In 4, dist. 24, q. 4, a. 4) et *Eusebius Amort* (De pecc. orig. disp. 1, q. 2), sed ob rationes inefficaces, unde haec singularis opinio nihil valet contra communem consensum (cf. *Scheeben,* Dogmatik II 494 sq.).

177. ***Arg. 3.*** **Ex definitionibus ecclesiae.**

Contra pelagianos, qui negabant gratiam primi hominis, *conc. araus. II* can. 19 docet: „Natura humana, etiamsi in illa integritate, in qua est condita, permaneret, nullo modo se ipsam, creatore non adiuvante, servaret. Unde cum sine gratia Dei salutem non posset custodire, quam accepit, quomodo sine gratia Dei poterit reparare, quod perdidit?" (*Denz.* n. 192.) Salus autem a concilio intellegitur salus supernaturalis (cf. ib. post can. 25; *Denz.* n. 200). *Conc. trid.* occasione doctrinae de peccato originali hanc rem tangit sess. 5, can. 1: „Si quis non confitetur primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et iustitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse incurrisseque per offensam praevaricationis huiusmodi iram et indignationem Dei . . . A. S." (*Denz.* n. 788.

Cf. can. 2). *Damnatae sunt hae propositiones Baii:* Prop. 21: „Humanae naturae sublimatio et exaltatio in consortium divinae naturae debita fuit integritati primae conditionis, et proinde naturalis dicenda est et non supernaturalis" (*Denz.* n. 1021). Prop. 24: „A vanis et otiosis hominibus secundum insipientiam philosophorum excogitata est sententia, quae ad pelagianismum reicienda est, hominem ab initio sic constitutum, ut per dona naturae superaddita fuerit largitate conditoris sublimatus et in Dei filium adoptatus" (*Denz.* n. 1024). Item propositio 35 *Quesnellii:* „Gratia Adami est sequela creationis, et erat debita naturae sanae et integrae" (*Denz.* n. 1385). Tandem haec doctrina, repetita a *synodo pistor.* prop. 16, reiecta est a *Pio VI* ut „falsa, alias damnata in Baio et Quesnellio, erronea, favens haeresi pelagianae" (*Denz.* n. 1516). *Conc. prov. colon.* a. 1860 haec docet: „Cum concilio trid. docemus primum hominem in sanctitate et iustitia fuisse constitutum. Qui status iustitiae originalis erat supernaturalis minimeque debitus naturae humanae. . . . Dona autem supernaturalia sunt illa, quibus humana natura ad altiorem ordinem elevatur, i. e. perfectionem aliquam recipit, quae eius vires proindeque id, quod exigere ipsa quodammodo potest, transcendit. . . . Supernaturalis proin dicenda est gratia illa sanctificans, qua homo adeo supra condicionem suam elevabatur, ut filius Dei esset per adoptionem, fieretque idoneus, qui felicitatem illam consequeretur, quae, cum in Dei cognitione intuitiva consistat, omnem hominis facultatem naturalem transcendit" (P. 1, tit. 4, c. 15).

178. *Schol.* De supernaturalitate huius doni.

Ex praecedentibus efficitur *Adamum habuisse donum, quod naturae nullo modo debeatur, sed sit vere et stricte supernaturale.* Hoc diserte definivit ecclesia contra pelagianos et baianos (l. c.). Hoc eo ostenditur, quod hoc donum vocatur gratia in oppositione ad naturam; gratia autem simpliciter dicta est donum supernaturale. Hoc patet inde, quod Adam per hoc donum factus est filius adoptivus Dei et heres bonorum, quae propria sunt ipsius Dei. Creatura autem, etiam innocens, naturaliter est serva Dei et aliena a bonis Dei propriis, et ideo adoptari potest (cf. 1 Io. 3, 1; Rom. 8, 14 sqq.; Gal. 4, 5; Eph. 1, 5). Adoptio enim est personae extraneae in iura filii gratuita assumptio. Hereditas, de qua hic agitur, est visio beatifica, quam stricte supernaturalem esse probatum est in tractatu de Deo Uno. Unde haec adoptio est quaedam deificatio, qua homo renascitur ad novam vitam et vitae divinae fit particeps (2 Petri 1, 4. Io. 3, 5. 1 Io. 3, 9; 4, 7. Tit. 3, 5. Gal. 2, 20. 1 Cor. 12, 3. Phil. 2, 13).

S. Athanasius: „Deus non solum eos homines fecit, sed et filios Dei dixit, tamquam si illos genuisset. . . . Est autem Dei benevolentia, quod, quorum sit conditor, horum postea per benevolentiam patrem se facit, quod tum contingit, cum creati homines, ut ait apostolus,

Spiritum Filii eius clamantem: Abba, Pater! in suis cordibus suscipiunt. . . . Nec enim alio modo possunt fieri filii, cum ex natura sint creati, nisi Spiritum eius, qui est naturalis et verus Filius, acceperint" (Contra arian. or. 2, n. 59; *M* 26, 271). *S. Cyrillus Hier.:* „Ut filius sis, non per naturam habes, sed per adoptionem filii appellationem consequeris" (Catech. 3, n. 14; *M* 33, 446). *S. Gregorius Nyss.:* Deo „is, qui pro nihilo in universo spectatus est homo, qui cinis, qui faenum, qui vanitas est, tamquam domesticus adiungitur (οἰκειοῦται) atque in locum filii assumitur a domino universorum. Quae gratiarum actio huic beneficio par inveniri poterit? Quae vox, quae mens, quis cogitationis motus, quibus hic gratiae excessus celebretur? Excedit homo suam ipsius naturam, immortalis ex mortali, ex fragili et caduco integer et incorruptus, ex diario et temporaneo sempiternus, in summa deus ex homine evadens. Nam cum dignus habitus sit, qui filius Dei fiat, dignitatem Patris omnino in se habebit atque omnium paternorum bonorum heres exsistit. O divitis Dei magnificam largitatem!" (De beat. or. 7; *M* 44, 1280.) *S. Augustini* doctrina de gratia Adami habetur V, n. 102 sqq. Alia multorum Patrum dicta vide apud *Casini:* Quid est homo? a. 6, § 2 (in ed. operum Petavii Barri-Ducensi a. 1868, IV 631 sqq.).

Eodem modo loquuntur doctores scholastici, ut e. g. *S. Bonaventura:* „Quod Deus immensus habitare velit in anima ut in templo, quod iterum velit servum reputare pro filio, quod ancillam suam assumere velit in coniugium, hoc nemo dubitat esse merae gratiae et condescensionis liberalissimae. Creaturae etiam sublimatio in tali acceptatione ultra statum naturae reperitur. Quod enim creatura consecretur in templum, adoptetur in filiam, assumatur in coniugium, hoc est supra naturale complementum omnis creaturae" (In 2, dist. 29, a. 1, q. 1). Cf. *Beraza,* De gratia (Bilbao 1916) n. 934 sqq.; De Deo elevante, de peccato originali, de novissimis (Bilbao 1924) n. 71 sqq. 272 sqq. 457 sqq.

Prop. XX. Protoparentes in ipsa creatione gratiam sanctificantem acceperunt. Sententia probabilior.

179. Quamquam omnes fere scholastici (exceptis Aegidio Rom., Petro Paludano, Eusebio Amort) docebant protoparentes ante peccatum habuisse gratiam sanctificantem, erat tamen inter eos disputatio, utrum gratia statim in ipsa creatione collata esset, *an primi homines ope gratiae actualis debuissent se propriis actibus disponere ad recipiendam gratiam sanctificantem.* Hanc alteram sententiam post *Hugonem Vict.* proponunt *Lombardus* (2, dist. 24) et eius commentatores, ut *S. Bonaventura* et *Scotus* (In 2, dist. 29). *S. Thomas* quamvis In 2, dist. 4, a. 3 et dist. 29, q. 1, a. 2 hanc sententiam communiorem vocet, ipse tamen (l. c. et 1, q. 95, a. 1) oppositam sententiam sequitur, quae inde a fine saeculi XV facta est communior theologorum (cf. *Suarez,* De

opere sex dierum l. 3, c. 17, n. 9)[1]. Secundum *Pallavicini* in schemate capitis 1 sess. 5 conc. trid. scriptum erat Adamum amisisse iustitiam, in qua „creatus" fuerat, sed pro vocabulo „creatus" positum est vocabulum „constitutus", ut disputatio scholastica in medio relinqueretur (Hist. conc. trid. l. 7, c. 9, n. 1; cf. *St. Ehses,* Conc. Trid. Actorum Pars II 218). Itaque ne hodie quidem nostra doctrina est de fide.

180. SS. Patres nostram thesim variis modis proponunt. Nam qui illud „Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram" intellegunt de gratia sanctificante, etiam dicunt, hominem creatum esse secundum imaginem et similitudinem Dei idem significare atque hominem creatum esse in statu gratiae. Ita *S. Irenaeus:* „Qui infructuosi sunt iustitia, si diligentiam percipiant et velut insertionem accipientes Verbum Dei, in pristinam veniunt hominis naturam, eam, qua secundum imaginem et similitudinem factus est Dei" (Adv. haer. l. 5, c. 10, n. 1; *M* 7, 1148). *S. Cyrillus Alex.:* „Ipse [Moyses] nos docuit per Spiritum ad imaginem divinam sigillatum esse [hominem].... Simul enim et vitam creaturae Spiritus immisit et suos characteres secundum Deum impressit" (In Io. l. 2, c. 1; *M* 73, 203). *S. Hieronymus:* „Signati sumus Spiritu Sancto, ut et spiritus noster et anima exprimantur signaculo Dei, et illam recipiamus imaginem et similitudinem, ad quam in exordio conditi sumus" (In Eph. 4, 30; *M* 26, 514).

Huc pertinet, quod multi Patres dicunt, gratiam Adami fuisse naturalem, i. e. a prima nativitate collatam, ut *S. Augustinus:* „Hoc agit Spiritus gratiae, ut imaginem Dei, in qua naturaliter facti sumus, instauret in nobis" (De spir. et litt. c. 27, n. 47; *M* 44, 229). Cf. supra n. 175 et *Palmieri,* De Deo creante 292 sqq. Etiam *conc. araus. II* can. 19 loquitur de integritate, in qua humana natura est condita.

Item nostram sententiam docent Patres, ubi illud „Deus fecit hominem rectum" interpretantur de rectitudine sanctitatis supernaturalis. Ita *S. Augustinus:* „Tunc ergo dederat homini Deus bonam voluntatem, in illa quippe eum fecerat, qui fecerat rectum" (De corrept. et grat. c. 11, n. 32; *M* 44, 935). „Quasi vero aliud sit bona voluntas quam caritas, quam Scriptura nobis esse clamat ex Deo" (De grat. Christi c. 21, n. 22; *M* 44, 371). *S. Hieronymus:* „Cum boni creati simus et recti a Deo, ipsi vitio nostro sumus ad peiora delapsi" (Adv. Iov. l. 1, c. 29; *M* 23, 251).

Alii denique Patres simpliciter affirmant gratiam collatam esse in ipsa creatione, ut *S. Basilius,* quem in praecedenti thesi (n. 176) dicentem audivimus Spiritum Sanctum nunc dari in animam, tunc

[1] Prorsus relicta et relinquenda est sententia paucorum quorundam, qui vel dicebant Adamum ante peccatum nullum donum gratuitum habuisse, sed solas virtutes naturales, vel dicebant eum ante peccatum non habuisse gratiam sanctificantem, sed donum gratuitum iustitiae originalis, per quod posset stare, sed non mereri salutem.

datum esse cum anima (Contra Eunom. l. 5; *M* 29, 729). *S. Hilarius:* „In Adae offensa generositatem primae et beatae illius creationis amisimus" (apud *S. August.,* Contra Iul. l. 2, c. 8; *M* 44, 692).

181. *Ratio idem suadet.* Deus enim omnes res produxit in statu perfecto ad prosequendum fructuose eum finem, ad quem destinatae erant. Homines autem destinati erant ad finem supernaturalem. Ergo Deus produxit eos in statu gratiae sanctificantis, quae necessaria est ad finem supernaturalem fructuose prosequendum. Quare omnes concedunt posteros Adami, nisi peccatum intercessisset, nascituros fuisse in gratia sanctificante. Quod autem posteris concessurus erat, hoc Deus non negavit in creatione primis parentibus. Porro ob eundem respectum finis supernaturalis Deus secundum SS. Patrum doctrinam angelos creavit in gratia, „simul iis et condens naturam et largiens gratiam", ut ait *S. Augustinus* (De civ. Dei l. 12, c. 9, n. 2; *M* 41, 357). Ergo idem censendum est de Adamo (cf. *S. Thomas* 1, q. 62, a. 3 et q. 95, a. 1).

182. Ceterum *inter doctrinam S. Thomae et opinionem adversariorum eius non est oppositio valde magna.* Ratio enim praecipua (praeter quaedam dicta sanctorum non bene intellecta) eorum erat, quod secundum legem communem Deus adultis non infundit gratiam sine eorum consensu et dispositione. Ergo primo quoque homini gratia non fuit concreata, sed tum demum data, cum homo se ad eam recipiendam disposuerat (cf. *Bonavent.,* In 2, dist. 29, a. 2, q. 2, ratio 3). Haec autem praeparatio ex parte hominis non diu dilata, sed mox post creationem (post „primum instans") facta est. — Iamvero ne *S. Thomas* quidem negat in receptione primae gratiae concurrisse aliquem bonum motum ex parte hominis. „Cum motus voluntatis non sit continuus, nihil prohibet etiam in primo instanti suae creationis primum hominem gratiae consensisse" (1, q. 95, a. 1 ad 5). Quam sententiam magis explicat *Suarez* (De opere sex dierum l. 3, c. 19). Ceterum illud principium, quamvis in nostro ordine sit verum, non potest tamen simpliciter applicari ad creationem, quae est res plane alterius ordinis. Et si sine peccato Adami in eius posteris fuisset gratia sine eorum consensu, cur non potuit concreari cum Adamo sine eius consensu?

183. ***Schol.*** **De virtutibus infusis primorum parentum.**

Cum primi parentes creati sint in statu viatorum, consequens est eos praeter gratiam sanctificantem accepisse alios habitus infusos, quibus homo rite disponitur ad finem supernaturalem prosequendum. Nam pro his quoque habitibus valet illud argumentum: Adamus ante peccatum habuit, quod nos per Christum recipimus; atqui nos recipimus praeter gratiam sanctificantem etiam virtutes infusas et dona Spiritus

Sancti; ergo eadem Adamus habuit, in quantum statui eius conveniebant (cf. De virt. theol. VIII, n. 42).

Quae virtutes Adamo convenientes fuerint, hac ratione *S. Thomas* exponit: „Virtutum quaedam sunt, quae de sui ratione nullam imperfectionem important, ut caritas et iustitia; et huiusmodi virtutes fuerunt in statu innocentiae simpliciter, et quantum ad habitum et quantum ad actum. Quaedam vero sunt, quae de ratione sui imperfectionem important, vel ex parte actus vel ex parte materiae. Et si huiusmodi imperfectio non repugnat perfectioni primi status, nihilominus huiusmodi virtutes poterant esse in primo statu, sicut fides, quae est eorum, quae non videntur, et spes, quae est eorum, quae non habentur. Perfectio enim primi status non se extendebat ad hoc, ut videret Deum per essentiam et haberet eum fruitione finalis beatitudinis. Unde fides et spes esse poterant in primo statu, et quantum ad habitum et quantum ad actum. Si vero imperfectio, quae est de ratione virtutis alicuius, repugnat perfectioni primi status, poterat eiusmodi virtus ibi esse secundum habitum et non secundum actum, ut patet de paenitentia, quae est dolor de peccato commisso, et de misericordia, quae est dolor de miseria aliena. Perfectioni autem primi status repugnat tam dolor quam culpa et miseria. Unde huiusmodi virtutes erant in primo homine secundum habitum et non secundum actum. Erat enim primus homo sic dispositus, ut, si peccatum praecessisset, doleret; et similiter, si miseriam in alio videret, eam pro posse repelleret" (1, q. 95, a. 3. Cf. *Suarez*, De opere sex dierum l. 3, c. 11).

184. Quia autem de aliis virtutibus non occurrit ulla specialis difficultas in primis parentibus, pauca tantum dicenda sunt *de fide*, quae est fundamentum et radix omnium virtutum. Itaque certum est Adamum habuisse fidem supernaturalem secundum habitum et actum, quia „sine fide impossibile est placere Deo" (Hebr. 11, 6); „iustus autem ex fide vivit" (Rom. 1, 17); „dum sumus in corpore, peregrinamur a Domino; per fidem enim ambulamus" (2 Cor. 5, 6 7); „fides est sperandarum substantia rerum" (Hebr. 11, 1). Adamus autem placuit Deo, peregrinabatur a Domino, sperabat meliorem vitam; ergo habebat fidem.

Sanctus quidem *Bonaventura*, secutus Alexandrum Halensem, *docet in Adamo non fuisse fidem*, sed cognitionem mediam inter fidem et visionem beatificam. „Quadruplex est modus cognoscendi Deum: videlicet per fidem, per contemplationem, per apparitionem et per apertam visionem. . . . Primum igitur et ultimum genus cognitionis statui innocentiae non competebat. Primum propter cognitionem aenigmaticam et propter hoc, quod cognitio fidei ut plurimum est ex auditu secundum apostolum (Rom. 10, 17). Ultimum vero ibi esse non poterat propter summam perfectionem; ideo homini non exhibebatur, sed potius

in praemium promittebatur" (In 2, dist. 23, a. 2, q. 3). Sed *haec opinio ab aliis theologis non admittitur,* qui communi consensu docent Adamum habuisse fidem eiusdem rationis atque nos, quia, ut ait *S. Thomas:* „Illa sola manifestatio excludit fidei rationem, per quam redditur apparens vel visum id, de quo principaliter est fides. Principale autem obiectum fidei est veritas prima, cuius visio beatos facit et fidei succedit. Cum ergo angelus ante confirmationem et homo ante peccatum non habuerit illam beatitudinem, qua Deus per essentiam videtur, manifestum est, quod non habuit sic manifestam cognitionem, quod excluderetur ratio fidei. . . . Sed quia in primo iam diximus (q. 62, a. 3, et q. 95, a. 1), quod homo et angelus creati sunt cum dono gratiae, ideo necesse est dicere, quod per gratiam acceptam et nondum consummatam fuerit in iis incohatio quaedam speratae beatitudinis, quae quidem incohatur in voluntate per spem et caritatem, sed in intellectu per fidem, ut supra dictum est (q. 4, a. 7). Et ideo necesse est dicere, quod angelus ante confirmationem habuit fidem, et similiter homo ante peccatum" (2, 2, q. 5, a. 1).

185. Quia autem *fides supponit revelationem,* constat Adamo revelata esse illa obiecta supernaturalia, quae credere debebat. Revelatio autem omnis fit per locutionem Dei, sive mediatam sive immediatam, sive internam sive externam. Itaque Deus revelavit Adamo obiecta credenda, sive ipse immediate sive mediate per angelum, sive verbis loquendo in externa apparitione sive intus loquendo per prophetiam. Inter *obiecta huius fidei* certe erat Deus ut remunerator in ordine supernaturali, probabilius mysterium SS. Trinitatis, et secundum sententiam satis communem Patrum et theologorum etiam mysterium incarnationis (cf. *Suarez,* De opere sex dierum l. 3, c. 18). „Ut enim in exordio generis humani de latere viri dormientis costa detracta femina fieret, Christum et ecclesiam tali facto iam tunc prophetari oportebat" (*S. August.,* De civ. Dei l. 22, c. 17; *M* 41, 778). Hoc ultimum eo magis admittendum videtur, si vera est sententia eorum, qui dicunt incarnationem futuram fuisse independenter a peccato Adami.

186. „Unde tandem addendum est *Adam toto tempore ante peccatum potuisse per proprios actus in gratia crescere* eiusque augmentum et gloriam de condigno mereri, et credibile est saepius id fecisse. Prior pars certissima est; nam sequitur evidenter ex principiis certis. Quia Adam toto illo tempore viator fuit et iustus et libertatem bene operandi habuit ordinatusque erat ad vitam aeternam: ergo habuit omnes condiciones necessarias ad eius meritum et augmentum gratiae. . . . Adam non fuit otiosus toto illo tempore, quo in paradiso vixit, quia nec hoc humanum est vel morale, praesertim in homine sapiente et perfectionis virtutibus praedito. . . . Quando recepit a Deo praeceptum non comedendi de ligno scientiae boni et mali, credendum est volun-

tarie illud acceptasse et propositum habuisse implendi illud, quod sine dubio meritorium fuit" (*Suarez*, De opere sex dierum l. 3, c. 19, n. 12 13).

Prop. XXI. **Primi parentes ante peccatum habuerunt immunitatem a concupiscentia.** De fide (Sum. 1, q. 95, a. 2).

187. ***Nota.*** Ad hanc thesim intellegendam supponendum est ante peccatum *protoparentes fuisse homines adultos,* id quod efficitur tum ex modo, quo Adam loquitur de Eva modo creata (Gen. 2, 23 24), tum ex modo, quo Deus loquitur cum iis.

Porro *in hominibus duplex inest appetitus: sensitivus et rationalis,* quorum uterque sua bona habet, in quae naturaliter inclinatur. Appetitus autem sensitivus saepissime non solum independenter a voluntate ad sua obiecta allicitur, sed etiam versus sua bona ita movetur, ut haec tendentia opponatur prosecutioni altiorum bonorum rationalium. Quod si fit, potest quidem voluntas resistere et prohibere, ne motus ille voluntarius fiat; at non potest semper neque praevenire hunc motum neque eum tam efficaciter supprimere, ut omnino non iam exsistat, quia, ut aiunt philosophi, voluntas in inferiores facultates appetitivas habet quidem imperium politicum, sed non despoticum. Unde nota illa *pugna, quae saepe oritur inter appetitum sensitivum et rationalem voluntatem.* Itaque motus appetitus sensitivi praevertentis deliberationem rationis et contra eius imperium bonum suum prosequentis dicitur *concupiscentia*, quae aut actualis aut habitualis est. Concupiscentia sic intellecta est imperfectio, et hoc sensu de concupiscentia saepe loquitur S. Scriptura (cf. Rom. 7, 23; Gal. 5, 17). Quamvis enim quivis appetitus, etiam rationalis, possit concupiscentia vocari, tamen hoc vocabulum communius applicari consuevit ad appetitum sensitivum inordinatum, et ita hic de concupiscentia loquimur.

188. Non est quidem putandum obiecta talium motuum semper et necessario esse bona tantum pure sensibilia, cum aperte *homo possit etiam in honores et alia bona magis spiritualia inordinate impelli.* Haec res intellegenda est ex doctrina de passionibus, quam hoc loco notam supponimus. Ubi non est sensus, ibi non est passio proprie dicta, et ideo nullus motus citra deliberationem et contra imperium voluntatis. In tantum igitur homo etiam circa bona magis spiritualia motus inordinatos concupiscentiae patitur, in quantum illa bona sub sensibili ratione apprehenduntur et facultatem sensibilem afficiunt. Proxime igitur et principaliter concupiscentia versatur circa bona sensibilia.

189. Iam sicut gloriosum est homini sua virtute vel omnino domuisse concupiscentiam vel ei tam viriliter resistere, ut se ad extra non manifestet, ita e contra dedecori est concupiscentiis esse subiectum

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

iisque abripi se sinere. Unde homo, qui non est omnino hebes aut in vitiis sordidatus, *pudore afficitur,* quando coram hominibus manifestum fit eum concupiscentiis agitari, velut quando iracundus, gulosus etc. apparuit. Verecundia enim est timor actus turpis et vituperii, quod actum turpem sequitur (*S. Thomas* 2, 2, q. 144, a. 2). Nulla autem concupiscentia motus habet imperio voluntatis tam subtractos et rationem tam perturbantes quam concupiscentia carnalis delectationis. Ideo omnes homines bene morigerati studiose et in se occultant huiusmodi motus et diligenter cavent, ne extrinsecus hi motus per sensus fomenta accipiant. Unde verecundia vel pudicitia principaliter versatur circa illos motus cavendos et occultandos (cf. *S. Thomas* 2, 2, q. 151, a. 4).

190. His suppositis dicimus *in primis hominibus ante peccatum nullam fuisse concupiscentiam,* seu nullos potuisse in iis oriri motus appetitus sensibilis independenter ab imperio voluntatis, ideoque in iis nullum fuisse pudorem. Quamvis autem hoc imprimis verum sit de concupiscentia delectationis carnalis, valet tamen de aliis quoque omnibus inordinatis motibus. Non autem est putandum in primis hominibus non fuisse passiones, e. g. delectationem; „fuisset enim tanto maior delectatio sensibilis, quanto esset purior natura et corpus magis sensibile; sed vis concupiscibilis non ita inordinate se extulisset super huiusmodi delectatione regulata per rationem; ad quam non pertinet, ut sit minor delectatio in sensu, sed ut vis concupiscibilis non immoderate delectationi inhaereat ...; sicut sobrius in cibo moderate sumpto non minorem habet delectationem quam gulosus, sed minus eius concupiscibilis super huiusmodi delectatione requiescit" (*S. Thomas* 1, q. 98, a. 2 ad 3). Non ipse appetitus sensitivus deerat, sed rebellio appetitus.

191. *Motus indeliberati concupiscentiae non sunt quidem formaliter mali in ordine morali, sed causaliter vel occasionaliter tantum,* quia sunt fomes peccati, i. e. alliciunt ad peccatum (Iac. 1, 14 15) et impediunt hominem, ne tota libertate perfecte uti possit. Ideo donum protoparentibus concessum solet vocari carentia fomitis et *donum integritatis,* quia per hoc donum quodammodo homo integras vires suas recipit ad libere ambulandum in ordine morali. Itaque etiam in ordine naturae purae concupiscentia esset defectus (ad Deum auctorem referendus eodem modo, quo quilibet alius defectus naturalis), proxime quidem in ordine physico, sed qui respiceret etiam ordinem moralem, similiter atque ipsa potestas peccandi. Posset igitur latiore et improprio sensu vocari peccatum, quatenus omne malum in ordine morali peccatum vocari potest, ut ait *S. Augustinus:* „Concupiscentia carnis... peccatum est, quia inest illi inoboedientia contra dominatum mentis" (Contra Iul. l. 5, c. 3, n. 8; *M* 44, 787. Cf. *Palmieri,* De Deo creante 366 sqq.). Nunc autem multo magis est malum morale, quia est poena peccati.

192. ***Arg. 1.*** **Ex S. Scriptura.**

Ex vetere testamento. De Adamo et Eva, antequam peccaverunt, S. Scriptura narrat: „Erat autem uterque nudus, Adam scl. et uxor eius, et non erubescebant" (Gen. 2, 25). Postquam vero peccaverunt, „aperti sunt oculi amborum; cumque cognovissent se esse nudos, consuerunt folia ficus et fecerunt sibi perizomata. Et cum audissent vocem Domini Dei deambulantis in paradiso ad auram post meridiem, abscondit se Adam et uxor eius a facie Domini Dei in medio ligni paradisi. Vocavitque Dominus Deus Adam et dixit ei: Ubi es? Qui ait: Vocem tuam audivi in paradiso et timui, eo quod nudus essem, et abscondi me. Cui dixit: Quis enim indicavit tibi, quod nudus esses, nisi quod ex ligno, de quo praeceperam tibi, ne comederes, comedisti?" (Gen. 3, 7 sqq.). — Itaque primi homines ante peccatum non erubescebant de nuditate sua, post peccatum vero erubescebant. Atqui huius rei alia ratio non est, nisi quod ante peccatum deerat in iis concupiscentia, quae est unica ratio verecundandi, post peccatum vero aderat. Nam ante peccatum primi parentes non erant caeci, ut non viderent nuditatem suam; neque erant tam rudes, ut ob hebetudinem suam pudoris essent expertes, quamvis obiective verecundiae locus fuisset. Omnia enim, quae de Adamo narrantur (Gen. 2, 19 sqq.), cum hac suppositione pugnant, neque status talis feritatis peccato patrato statim mutatus esset. Mira et singularis in hac re est *S. Irenaei* sententia ita dicentis: „Erant utrique nudi in paradiso et non confundebantur; quoniam paulo ante facti non intellectum habebant filiorum generationis. Oportebat enim illos primo adolescere, dein sic multiplicari" (Adv. haer. l. 3, c. 32, n. 4; *M* 7, 959). Sed Adamum habuisse „intellectum generationis" patet ex verbis, quae loquitur de Eva (Gen. 2, 23 sq.). His igitur explicationibus reiectis, dicendus est pudor in protoparentibus statim post peccatum esse ortus, quia in nudis corporibus animadvertebant apparentem libidinis rebellionem, quae antea non aderat. Ideo huius turpitudinis pudore affecti studebant signa eius foliis tegere et se a facie Dei visibiliter apparentis abscondere. Ergo constat ante peccatum primos parentes fuisse a concupiscentia immunes.

193. *Ex novo testamento.* Secundum S. Paulum „per unum hominem [Adamum] peccatum in hunc mundum intravit" (Rom. 5, 12). Atqui nomine „peccati", quod in toto mundo regnet, S. Paulus etiam intellegit concupiscentiam. Loquitur enim de „concupiscentiis" huius peccati (Rom. 6, 12); dicit: „Ego carnalis sum, venumdatus sub peccato. Quod enim operor, non intellego; non enim, quod volo bonum, hoc ago, sed, quod odi malum, illud facio.... Nunc autem iam non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum ..." (Rom. 7, 14 sqq.). Itaque concupiscentia, quae nunc regnat in homine, est ex culpa Adami; ergo ante hanc culpam non fuit. Quia autem concupiscentia est ex peccato et inclinat ad peccatum, et ipsa peccatum dicitur.

194. ***Arg. 2.*** **Ex SS. Patribus.**

SS. Patres exponentes c. 2 et 3 Genesis docent homines ante lapsum non erubuisse, quod concupiscentia liberi et iustitia perfecta tamquam veste operti fuerint. *S. Ioan. Chrysostomus:* „Usque ad illam [praevaricationem] quasi angeli versabantur in paradiso, non concupiscentiis flagrantes, non ab aliis affectionibus infestati.... Peccato enim nondum praesente, gloria, quae superne venerat, vestiti erant, et ideo non erubescebant" (In Gen. hom. 14, n. 4; *M* 53, 123). „Mandati praevaricatio ut supervenit, vestem illam novam et admirabilem, gloriae inquam ac supernae benevolentiae, qua induti erant, abstulit et nuditatis sensum praebuit" (Hom. 16, n. 1; *M* 53, 126). *S. Ioan. Damascenus:* „Etsi corpore nudi erant, divina tamen gratia tegebantur; corporale nullum iis indumentum erat, erat tamen vestis incorruptionis" (In fic. aref. n. 3; *M* 96, 382)[1]. Maxime *S. Augustinus* hanc doctrinam defendit contra pelagianos, imprimis „De nupt. et concup." et in libris contra Iulianum; praeterea De civ. Dei l. 14, c. 9—11 et 17 (*M* 41, 413—418 425); De Gen. ad litt. l. 11 etc. (*M* 34, 429). E. g.: „Sicut scriptum est: Nudi erant, et non confundebantur, non quod iis sua nuditas esset incognita, sed turpis nuditas nondum erat, quia nondum libido membra illa praeter arbitrium commovebat, nondum ad hominis inoboedientiam redarguendam sua inoboedientia caro quodammodo testimonium perhibebat" (De civ. Dei l. 14, c. 18; *M* 41, 425). „Quid est gustato cibo prohibito nuditas indicata, nisi peccato nudatum, quod gratia contegebat? Gratia quippe Dei magna ibi erat, ubi terrenum et animale corpus bestialem libidinem non habebat. Qui ergo vestitus gratia, non habebat in nudo corpore, quod puderet; spoliatus gratia sensit, quod operire deberet" (Contra Iul. l. 4, c. 16, n. 82; *M* 44, 781). Cf. Contra duas epist. pelag. l. 1, c. 16, n. 32; *M* 44, 564 sq.

Eadem est concors doctrina omnium theologorum. Cf. *S. Thomas* 1, q. 95, a. 2; 1, 2, q. 82, a. 3. *Suarez,* De opere sex dierum l. 3, c. 12, n. 4 sqq.

195. ***Arg. 3.*** *Ex conc. trid.* (sess. 5, can. 5): „Hanc concupiscentiam, quam aliquando apostolus peccatum appellat, sancta synodus declarat ecclesiam catholicam numquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinat" (*Denz.* n. 792). Atqui, si concupiscentia ex peccato est, ante peccatum in protoparentibus non fuit.

196. ***Schol.*** **De supernaturalitate huius doni.**

Ex dictis allegatis SS. Patrum constat *donum integritatis fuisse supernaturale donum* (cf. *Casini,* Quid est homo? a. 4). Contrariam

[1] De veste iustitiae, qua Adami nuditas tegebatur, cf. *S. Ambrosius* (Apol. II David c. 8, n. 41; *M* 14, 903. De Noe et arca c. 30, n. 115; *M* 14, 411) et *Maximus Taur.* (Hom. 80 de div.; *M* 57, 426).

doctrinam *Baii* (prop. 26) ecclesia damnavit: „Integritas primae creationis non fuit indebita naturae humanae exaltatio, sed naturalis eius condicio" (*Denz.* n. 1026; cf. 1516). *Ratio idem suadet;* nam quia motus in parte sensitiva prius adest quam in parte intellectuali, et quia hic motus naturaliter oritur proposito obiecto, motus sensitivus ex natura rei et praevenit appetitum rationalem et potest eo repugnante adesse. Ergo immunitas ab hoc motu praeveniente et repugnante est donum supernaturale.

Concupiscentia est quidem imperfectio et eatenus etiam malum pertinens ad ordinem moralem, quatenus incitat ad ea, quae sunt contra rationem. At non est in se formaliter peccaminosa, sed ita voluntati subiecta, ut ei praebeat occasionem pugnae et victoriae. Ex motibus concupiscentiae humiliatio et pudor homini oritur, quemadmodum ex aliis quoque imperfectionibus et foeditatibus naturalibus, e. g. ex hebetudine intellectus et variis corporalibus infirmitatibus. At hic pudor non ostendit rem non esse naturalem, sed solum ostendit hominem non esse purum spiritum, sed inferioris condicionis, et ideo naturaliter habere, quod aggravet animam (Sap. 9, 15). Si esset purus spiritus, non haberet talia obiecta pudoris. Si esset animal irrationale, illae res ei non essent pudendae, cum pertineant ad bonum partis sensitivae. Sed quia ratione utitur, pudet eum, quod pars sensitiva independenter a regimine rationis sua bona appetit. Unde concedendum est concupiscentiam esse malum, sed negandum est eam esse formale peccatum. Multa mala omni creaturae, et maxime creaturae corporeae, sunt naturalia. Ab hoc autem malo naturali Deus homines supernaturaliter liberaverat.

197. Si quaeritur, *quomodo Deus hoc donum protoparentibus contulerit,* in varias partes abeunt theologi (cf. *Suarez,* De opere sex dierum l. 3, c. 12, n. 11). Verisimilior videtur explicatio, secundum quam hoc donum collatum est partim per internos habitus, per accidens infusos, partim per specialem Dei providentiam et protectionem (ib. n. 18). Quod enim attinet ad internam dispositionem, sicut homo per diuturnum et constans exercitium virtutum adeo potest inferiorem appetitum rationi subicere, ut iam vix contra eam moveatur neque ullam perturbationem creet, ita potuit Deus singulis facultatibus hominis eos habitus praeternaturaliter infundere, quibus disponeretur ratio ad quiete considerandum, recte iudicandum, convenienter imperandum; voluntas ad sequendam rectam rationem delectabiliter et ad movendum appetitum fortiter; appetitus ad oboediendum prompte et suaviter. Praeterea contemplatio et amor rerum superiorum et maxime divinarum multum iuvabat ad hunc ordinem facultatum conservandum et inordinatos motus praeveniendos. Accedebat externa Dei providentia, qua omnia arcebantur, quae possent motus inordinatos ciere. Immo si aliter hic effectus cum absoluta certitudine obtineri non poterat, praesto erat hoc remedium, ut Deus concursum negaret ad omnem talem motum inordinatum.

198. Nihilominus *haec omnia ad gratiam sanctificantem aliquo modo referenda sunt,* ut *S. Thomas* docet (1, q. 95, a. 1), non quod gratia formaliter praestabat illam integritatem (secus idem efficeret in iustificatis), sed quia gratia erat communis radix aliorum omnium donorum supernaturalium, quatenus omnia alia dona intuitu tantum primae gratiae dabantur. „Nam multitudo sine ordine est confusio, et ideo, quae a Deo sunt, ordinata sunt, immo cum summa sapientia et pulchritudine ordinantur. Optimus autem ordo postulat, ut, quando multa in unum conveniunt, inferiora superioribus subordinata sint, et, quod in iis est supremum, sit quasi caput et fundamentum aliorum; ergo ita fuit constituta originalis iustitia. Unde cum in illa collectione gratia fuerit principalis forma, illa censenda est quasi essentialis in illa iustitia, reliqua vero omnia tamquam proprietates eius vel tamquam auxilia et ornamenta illi adiuncta ad perfectius vivendum et operandum secundum iustitiam et sine defectu" (*Suarez,* De opere sex dierum l. 3, c. 20, n. 21). Videlicet gratia in creatione collata constituebat illam primam et intemeratam amicitiam hominis cum Deo, ob quam Deum decebat dilectissimo amico suo providere omnia, quae ad perfectissimam vitam in statu viatoris agendam pertinebant.

Prop. XXII. Protoparentes ante peccatum immunes erant a necessitate moriendi. De fide (Sum. 1, q. 97).

199. ***Arg. 1.*** **Ex S. Scriptura.**

Ex vetere testamento. Deus praecepit Adamo: „Ex omni ligno paradisi comede; de ligno autem scientiae boni et mali ne comedas; in quocumque enim die comederis ex eo, morte morieris" (Gen. 2, 16 17). Eva vero ait ad serpentem: „De fructu lignorum, quae sunt in paradiso, vescimur; de fructu vero ligni, quod est in medio paradisi, praecepit nobis Deus ne comederemus, ne forte moriamur" (Gen. 3, 2 3). Post peccatum Deus dixit ad Adam: „In sudore vultus tui vesceris pane, donec revertaris in terram, de qua sumptus es, quia pulvis es, et in pulverem reverteris.... Et ait: Ecce Adam quasi unus ex nobis factus est, sciens bonum et malum; nunc ergo ne forte mittat manum suam et sumat etiam de ligno vitae et comedat et vivat in aeternum. Et emisit eum Dominus Deus de paradiso voluptatis" (Gen. 3, 19 sqq.).

Difficultas in eo est, quod Deus Adamo, si praeceptum transgrediatur, videtur minari mortem ilico subeundam: „Quo die comederis, morieris." Respondet *Hummelauer* in Comment. in Gen.: „Planissima solutio est, ut sensui obvio verborum insistentes dicamus Deum reapse Adamo comminatum esse mortem eo ipso tempore, quo peccaret, secuturam. Verum, uti a veracitate et fidelitate non recedit, qui maius promissis concedit praemium, ita neque qui leviorem, quam minatus erat, infligit poenam. Mortem ilico secuturam minatus erat Deus, mox sententiam benignus exsequi differt." Ad quam explica-

tionem haec annotat *Dominicus Palmieri:* „Prona haec interpretatio videtur; subest nihilominus gravi, ut puto, difficultati. Si enim ita est, cum mortem comminatus est Deus, in eo signo rationis futurum humanum genus ex Adamo peccante non cogitabat Deus, quia admisso peccato ab Adamo, filii eius iuxta illam sententiam Domini comminantis mortem nulli exstituri erant; nec proinde in hac hypothesi locus erat propagationi peccati originalis, ideoque nondum erat praestitutus ordo et nexus familiae humanae cum primo parente, unde consequens erat, ut, si ille peccasset, ceteris quoque suis filiis peccatum imputaretur. Idcirco cum Adamus peccavit, peccatum eius fuit tantum personale, non peccatum naturae; quo ergo iure deinceps posteris est imputatum? Itaque ... cum haec recens [interpretatio], ut minimum dicam, certa non sit, immo nec satis probabilis, restat, ut antiquior vere probabilis, si non certa, habeatur" (De Novissimis, Prati 1908, 13 sq.).

Secundum antiquam sententiam sensus est: „Quo die comederis, mortalis eris." Hebraice litteraliter dicitur: „Die comestionis tuae ex eo [ligno scientiae] moriens morieris", quorum verborum vis recte reddi potest: „Cum comederis ex eo, moriendum tibi erit." Iam *Symmachus* illud *moth thamuth* vertit: θνητὸς ἔσῃ, quem secuti sunt *Theodoretus, Hieronymus,* alii.

Itaque mors est poena peccati; ergo sine peccato mors futura non fuisset. — Quare Sapiens ait: „Deus mortem non fecit nec laetatur in perditione vivorum. Creavit enim, ut essent, omnia" (Sap. 1, 13 14). „Deus creavit hominem inexterminabilem (ἐπ' ἀφθαρσίᾳ), et ad imaginem similitudinis suae fecit illum. Invidia autem diaboli mors introivit in orbem terrarum" (Sap. 2, 23 24)[1]. Et autem notandum S. Scripturam

[1] Sapiens non de sola morte corporali loquitur neque de sola morte spirituali, sed utramque ut fructum peccati simul respicit. In priore enim parte libri Sapientiae inter singulos iustos et iniustos comparatio instituitur. Iniusti dicunt: Nihil habemus nisi hanc brevem vitam mortalem; unde fruamur ea, quantum possumus; mox enim moriemur neque amplius erimus. Quare irrident iustos turpibus huius vitae deliciis abstinentes et opprimunt eos. De hac igitur frivola philosophia Sapiens ait: „Erraverunt ... et nescierunt sacramenta [mysteria] Dei. ... Quoniam Deus creavit hominem inexterminabilem. ... Invidia autem diaboli mors introivit in orbem terrarum" (Sap. 2, 21 sqq.). Sensus est: Deus nequaquam hominem talem fecit, ut post breve vitae tempus non iam sit, sed potius ut in aeternum sit, imago Dei viventis neque umquam morientis. Diaboli autem invidia seducti homines nunc quidem morti temporali subiecti sunt; at post mortem temporalem iustos manet altera vita gloriosa, impii vero malis suis operibus post mortem temporalem etiam aeternam perditionem sibi accersunt. „Iustitia enim perpetua est et immortalis. Impii autem manibus et verbis accersierunt illam" mortem, et quidem aeternam (Sap. 1, 15 sq.).

Recte *Atzberger:* „Das Buch der Weisheit geht davon aus, daß der Tod gemäß dem ursprünglichen Plane Gottes überhaupt gar nicht sein sollte.... Erst ‚durch den Neid des Teufels ist der Tod hereingekommen in die Welt'. Der Tod aber, welcher so in die Welt gekommen ist, besteht nicht bloß in der Trennung von Leib und Seele am Ende dieses irdischen Lebens. Diese Trennung ist nur die Vorstufe und der Anfang des Todes im vollen Sinne, d. h. der jenseitigen ewigen Trennung von

non solam mortem, sed dolores omnes et molestias vitae adscribere lapsui Adami; ante peccatum autem homines erant in paradiso voluptatis, omnis doloris et molestiae expertes (cf. infra n. 219).

200. *Ex novo testamento.* „Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo [ideo quod] omnes peccaverunt. Usque ad legem enim [mosaicam] peccatum [personale] erat in mundo; peccatum autem non imputabatur [in mortem], cum lex non esset [quae statueret poenam mortis in peccatum]. Sed [nihilominus] regnavit mors ab Adam usque ad Moysen etiam in eos, qui non peccaverunt [personaliter, ut infantes] in similitudinem praevaricationis Adae" (Rom. 5, 12 sqq.; cf. 6, 23; 8, 10; 1 Cor. 15, 21). Ergo, nisi Adamus peccasset, neque ipse mortuus esset neque posteri eius.

201. ***Arg. 2.*** **Ex SS. Patribus et theologis.**

S. Irenaeus exponit, quomodo homo ex natura sua mortalis fuerit et solum per gratiam divinae immortalitatis particeps esse potuerit. „Non enim poteramus aliter incorruptelam et immortalitatem percipere, nisi adunati fuissemus incorruptelae et immortalitati" (Adv. haer. l. 3, c. 19; cf. l. 5, c. 12; *M* 7, 939 1159). *S. Theophilus Antioch.:* „Homo sua inoboedientia mortem sibi adscivit" (Ad Autol. l. 2, c. 27; *M* 6, 1095). *S. Cyprianus:* „Dei sententia cogitetur, quam in origine statim mundi et generis humani Adam praecepti immemor et datae legis transgressor accepit ... (Gen. 3, 17 sqq.). Huius sententiae vinculo colligati omnes et constricti sumus, donec morte expuncta de isto saeculo recedamus" (De bono pat. n. 11; *H* 1, 404 sq.). „Nam cum in illa prima transgressione praecepti firmitas corporis cum immortalitate discesserit et cum morte infirmitas venerit, nec possit firmitas recipi, nisi cum recepta et immortalitas fuerit, oportet in hac fragilitate atque infirmitate luctari semper et congredi" (ib. n. 17; *H* 1, 409). „Diabolus hominem ad imaginem Dei factum impatienter tulit; inde et perit primus et perdidit. Adam contra caeleste praeceptum cibi letalis impatiens in mortem cecidit nec acceptam divinitus gratiam patientia custode servavit" (ib. n. 19; H 1, 410). *S. Athanasius:* „Secundum naturam cor-

---

Gott, durch welche der Sünder ausgeschlossen wird von dem ewig seligen Leben mit all seinen Freuden und verurteilt zu ewigen Qualen. So erlangt der Tod von Anfang an eine über das Diesseits hinausgreifende Bedeutung und fällt zusammen mit den gesamten Folgen der Sünde einschließlich der ewigen Verdammnis. Es wird eben der von den Propheten entwickelte Vollbegriff des Todes in seinem ganzen Umfange in den Gesichtskreis aufgenommen. Dann aber ist von selbst die Möglichkeit, ja die Notwendigkeit gegeben, den Tod im vollen Sinne nur als das Endschicksal der Sünder hinzustellen, während den Gerechten, wenn sie auch leiblich sterben müssen, dennoch in höherem Sinne Leben, Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit in Aussicht gestellt werden kann" (Die christl. Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im Alten und Neuen Testamente, Freiburg 1890, 105 sq.).

ruptibiles, gratuita tamen communione Verbi vitium illud naturae, si boni permansissent, evasuri fuissent" (De incarn. Verbi n. 5; *M* 25, 106). Multa alia dicta Patrum vide apud *Casini*, Quid est homo? a. 2, § 2. Secundum *S. Augustinum* „constat inter christianos veraciter catholicam tenentes fidem etiam ipsam nobis corporis mortem non lege naturae, quia nullam mortem homini Deus fecit, sed merito inflictam esse peccati" (De civ. Dei l. 13, c. 15; *M* 41, 387). Hanc doctrinam multis locis contra pelagianos defendit (cf. Opus imperf. contra Iul. l. 6, c. 30; *M* 45, 1580; De pecc. merit. l. 1, c. 2 sqq.; *M* 44, 109 sqq.). Explicat quoque, qualis illa immortalitas protoparentum fuerit: „Illud [corpus] quippe ante peccatum et mortale secundum aliam et immortale secundum aliam causam dici poterat.... Aliud est enim non posse mori, sicut quasdam naturas immortales creavit Deus, aliud autem est posse non mori, secundum quem modum primus creatus est homo immortalis, quod ei praestabatur de ligno vitae, non de constitutione naturae; a quo ligno separatus est, cum peccasset, ut posset mori, qui, nisi peccasset, posset non mori. Mortalis ergo erat condicione corporis animalis, immortalis autem beneficio conditoris" (De Gen. ad litt. l. 6, c. 25, n. 36; *M* 34, 354). Ergo patet, quomodo inter se concilientur varia dicta, quae apud SS. Patres occurrunt: Adamum fuisse mortalem, sed non moriturum; nec mortalem fuisse nec immortalem, sed capacem utriusque; fuisse nec plane mortalem nec plane immortalem, et similia, quibus significatur Adamum habuisse immortalitatem non naturalem et inamissibilem, sed gratuitam et amissibilem.

Scholasticorum doctrinam vide Sent. 2, dist. 19 et S. th. 1, q. 97. Quomodo mors potuerit in poenam constitui, cum sit homini naturalis, *S. Thomas* ita explicat: „Deus, qui est conditor hominis, omnipotens est; unde ademit suo beneficio ab homine primitus instituto necessitatem moriendi ex tali materia consequentem; quod tamen beneficium subtractum est per peccatum primorum parentum. Et sic mors est et naturalis propter condicionem materiae et est poenalis propter amissionem divini beneficii praeservantis a morte" (2, 2, q. 164, a. 1 ad 1).

202. ***Arg. 3.*** **Ex definitionibus ecclesiae.**

Conc. milevit. II can. 1: „Quicumque dicit Adam primum hominem mortalem factum, ita ut, sive peccaret sive non peccaret, moreretur in corpore, hoc est de corpore exiret, non peccati merito, sed necessitate naturae, A. S." (*Denz.* n. 101). *Conc. arausic. II* can. 2 contra semipelagianos definivit non mortem tantum corporis, sed etiam animae ab Adamo in omnes homines transiisse (*Denz.* n. 175). *Conc. trid.* sess. 5, can. 1 docet Adamum per praevaricationem suam „incurrisse iram et indignationem Dei atque ideo mortem, quam antea illi comminatus fuerat Deus" (*Denz.* n. 788). Damnata est prop. 78 *Baii:* „Immortalitas primi hominis non erat gratiae beneficium, sed naturalis condicio" (*Denz.* n. 1078, cf. 1517).

203. ***Schol.*** **Quomodo immortalitas primis parentibus collata fuerit.** *Ad immortalitatem primorum hominum constituendam plura concurrebant.* Neque enim haec immortalitas eiusdem rationis erat atque illa, quam habebunt aliquando beati in caelo. Imprimis enim Adamo vires reficiendae erant sumpto cibo (Gen. 2, 16); at ne hoc quidem sufficiebat ad avertendam mortem. Non erant quidem in paradiso morbi neque infortunia, quibus vita in periculum vocaretur; at vita, quae cibo sustinenda est, ipso usu paulatim senescit et conficitur. Contra hanc igitur senii debilitatem Deus providerat „arborem vitae", cuius fructibus mors arceretur (Gen. 2, 9; 3, 22). Praeterea vero ipsa quoque gratia suo modo conferebat ad hanc immortalitatem dandam; nam gratia amissa etiam immortalitas ablata est.

204. *Quomodo haec omnia concurrerint ad immortalitatem, S. Bonaventura ita explicat:* „Tripliciter potest mors homini contingere: aut per elementorum pugnam et dissolutionem, aut per humidi consumptionem, aut per extrinsecam laesionem. Immortalitas ergo dicit *privationem huius triplicis modi moriendi* quantum ad actum et potentiam in beatis, quantum ad actum vero solum in hominibus institutis, qui dicuntur immortales, quia poterant non mori hoc triplici genere moriendi; habebant enim aptitudinem evadendi hoc triplex genus mortis per id, quod habebant a natura. Nam corpus valde bene erat complexionatum, et anima de se incorruptibilis erat, quae illud corpus regebat et conservabat, et ita idoneus erat primus homo ex his constitutus, quod numquam deficeret per elementorum pugnam. Sed tamen illud non sufficiebat; hoc enim non posset anima peccatrix facere, si poneretur in consimili corpore. Et ideo datum fuit illi animae donum gratiae, per quam posset corpori praesidere et illud regere et elementa quasi in quadam amicitia custodire, et hoc, quamdiu vellet suo auctori subiacere.... Et sic patet, quod, quantum ad immortalitatem, *contra primum genus moriendi* aptitudinem habebat a natura, sed complementum a gratia. Similiter quantum ad *secundum genus moriendi*, quod est per humidi consumptionem. Vis enim nutritiva potens erat ad convertendum alimentum sibi sufficiens, et alimenta efficacem habent virtutem ad nutriendum; et ex hoc homo idoneus erat, ut conservaretur in eo sine corruptione humidum naturale. Sed quia humidum radicale paulative consumitur nec potest reparari per quodcumque alimentum, ideo data est virtus specialis cuidam ligno, quod dictum est lignum vitae, per cuius sumptionem repararetur humidum radicale. Et hoc quidem non fuit ex condicione naturae, sed ex beneficio conditoris, sicut dicit Augustinus. Similiter et quantum ad *tertium genus*, quod fit per extrinsecam laesionem. Adam enim fortis et potens erat ad repellenda nociva, sapiens et diligens ad praecavenda, et ideo idoneitatem habebat, ut per nullam laesionem incurreret mortem. Verumtamen quod bestiae, et si qua alia sunt, quae nocere possent, ipsum

omnino non laederent nec in somno nec in vigilia, hoc non erat a natura, sed a Dei speciali providentia, quae ita eum custodiebat, ut sub pedibus eius omnia subiacerent, ut nihil cuperet ipsum offendere, et si cuperet, non valeret. Et sic patet, quod immortalitas, quae fuit in statu innocentiae, quantum ad aptitudinem fuit a natura, quantum ad complementum fuit a gratia" (In 2, dist. 19, a. 3, q. 1). Simili modo rem explicat *S. Thomas* (1, q. 97, a. 1 et a. 4; q. 102, a. 2) et iam antea magis rhetorice *S. Augustinus* (De civ. Dei l. 14, c. 26; *M* 41, 434), *S. Basilius* (Orat. 3 de parad.; *M* 30, 61 sqq.), *S. Ioan. Chrysost.* (In Gen. hom. 12 sqq.; *M* 53, 98 sqq.), *S. Ioan. Damasc.* (De fide 2, 11; *M* 94, 910 sqq.).

205. Est tamen inter doctores magna diversitas opinionum in explicanda vi *„ligni vitae"*. Alii enim, ut *Suarez* et *Pererius,* censent vim conferendi immortalitatem huic arbori fuisse naturalem; alii, ut *S. Bonaventura,* censent fuisse supernaturalem. Alii, ut *S. Thomas,* putant lignum vitae saepius gustandum fuisse ad arcendam senilem debilitatem; alii, ut *Bellarminus*, putant lignum vitae vel semel gustatum allaturum fuisse perfectam immortalitatem. Immo nonnulli, ut *Scotus,* existimant Adamo per varia illa remedia vitam fuisse solum conservandam per certum aliquod tempus, et dein ipsum, antequam mors contingeret, fuisse transferendum ad beatam immortalitatem. Probabilius videtur vim continuandi vitam, idque perpetuo, fuisse ligno vitae naturalem, sed ad hunc finem fructum huius ligni debuisse saepius sumi, de qua re cf. *Suarez* (De opere sex dierum l. 3, c. 14 15). Licet addere hanc vim in ligno vitae fuisse solum partialem et supposuisse in homine talem animam in tali corpore, qualia in originali tantum integritate exsistebant.

Prop. XXIII. Protoparentes habuerunt scientiam infusam rerum naturalium. Sententia communis (Sum. 1, q. 94, a. 3 4).

206. ***Nota.*** Hucusque consideravimus ea dona supernaturalia vel praeternaturalia, quae primis parentibus collata erant non in ipsorum tantum utilitatem, sed ut etiam ad posteros eorum transmitterentur. Cum enim privatio gratiae sanctificantis, concupiscentia, mors, quae nunc regnant in genere humano, ab apostolo ad Adami peccatum referantur, sequitur sine peccato Adami posteros nascituros fuisse expertes concupiscentiae et mortis et praeditos gratia sanctificante.

207. Iam considerandum est aliud *donum, quod primis hominibus solis concessum erat* propter peculiarem eorum condicionem, quodque nequaquam ad eorum posteros transiturum fuisse censendum est (cf. *Pererius,* In Gen. l. 5, q. 5). Dictum est iam antea Adamum habuisse eas cognitiones supernaturales, quae requirebantur, ut posset ambulare per fidem.

Sed fides necessario supponit alias cognitiones natura saltem priores: de exsistentia Dei, lege morali, ordine naturali. Has cognitiones Adami posteri acquisiverunt et acquirunt mediis naturalibus, quorum unum ex praecipuis est instructio humana. Adamus autem non potuit ab aliis hominibus instrui, neque debuit omni tali scientia carere, donec paulatim invenisset, quae ei scitu necessaria erant. Itaque dicimus eum statim ab initio a Deo accepisse scientiam infusam earum rerum, quas eum scire decebat. *Scientia infusa* in eo consistit, quod Deus eas species intellectuales, quas homines secundum naturalem viam paulatim experimentaliter acquirunt, immediato suo influxu in intellectu hominis producit et simul intellectum ita confortat, ut his speciebus recte uti possit ad iudicandum et discurrendum. Scientia igitur infusa a scientia acquisita non differt secundum essentiam, sed solum secundum modum acquisitionis (cf. *S. Thomas* 1, q. 94, a. 3 ad 1).

208. ***Arg. 1.*** **Ex S. Scriptura.**

S. Scriptura non diserte quidem dicit Adamum habuisse scientiam infusam, sed ea docet de eius scientia, quae intellegi nequeant, nisi admittamus scientiam infusam. Ita ad Adamum brevi post eius creationem Deus adduxit cuncta animantia terrae et universa volatilia caeli, „ut videret, quid vocaret ea; omne enim quod vocavit Adam animae viventis, ipsum est nomen eius", i. e. nomina convenientia iis imposuit, quae naturas et proprietates eorum exprimerent (Gen. 2, 19). Atqui notitiam ad hoc requisitam Adamus experientia non acquisiverat; ergo infusam acceperat[1]. Similiter, quod Adamus iubetur operari et custodire paradisum, et quod alia praecepta accipit, signum est eum non fuisse mente infantem, sed virum intellegentem. Quare Ecclesiasticus loquens de creatione protoparentum ait: „Consilium et linguam et oculos et aures et cor dedit illis excogitandi, et disciplina intellectus replevit illos. Creavit illis scientiam spiritus, sensu implevit cor eorum, et mala et bona ostendit illis. Posuit oculum suum super corda illorum, ostendere illis magnalia operum suorum, ut nomen sanctificationis collaudent, et gloriari in mirabilibus illius, ut magnalia enarrent operum illius" (Eccli. 17, 5 sqq.). Sapiens vero rogat Deum, ut sibi det sapientiam, qualem ab initio dederit Adamo ad orbem terrarum recte regendum: „Deus patrum meorum et Domine misericordiae, qui fecisti omnia verbo tuo et sapientia tua constituisti hominem, ut dominaretur creaturae, quae a te facta est, ut disponat orbem terrarum in aequitate et iustitia, et in directione cordis iudicium iudicet, da mihi sedium tuarum assistricem sapientiam" (Sap. 9, 1 sqq.; cf. 10, 1 sq.). Haec alio modo ad Adamum, alio modo ad ceteros homines pertinent.

---

[1] Quod narratur Gen. 2, 23 et 24, huc non pertinet, quia ibi agitur de revelatione. Cf. Matth. 19, 4 5.

209. ***Arg. 2.*** **Ex traditione.**

SS. Patres maxime efferunt Adami scientiam, ubi explicant Gen. 2, 20. *S. Ioan. Chrysostomus:* „Vide hic, quomodo cum ineffabili illa sapientia, ei a Deo suppeditata, cuius nobis indicia demonstrata sunt per nominum impositionem, quae tot brutorum animantium generibus indidit, et propheticam gratiam acceperit" (Hom. 15 in Gen., n. 3; cf. Hom. 14, n. 5; *M* 53, 122; cf. 116). *S. Cyrillus Alex.:* „Auctor ille nostri generis, Adam, non in tempore, sicut nos, sapientiam videtur consecutus, sed in primo statim ortus sui initio perfecta intellegentia praeditus cernitur, dum acceptam divinitus illuminationem illibatam in se ipso conservaret et integram naturae suae retineret dignitatem" (In Io. l. 1, c. 9; *M* 73, 127). *S. Augustinus:* „Neque secundum christianam cogitatis fidem [ita obicit pelagianis], qualis sit factus Adam, qui universis generibus animarum vivarum nomina imposuit; quod excellentissimae fuisse indicium sapientiae in saecularibus etiam libris legimus. Nam ipse Pythagoras, a quo philosophiae nomen exortum est, dixisse fertur illum fuisse omnium sapientissimum, qui vocabula primus indidit rebus" (Opus imperf. contra Iul. l. 5, c. 1; *M* 45, 1432).

210. Consentiens item de hac re est *theologorum doctrina* (In 2, dist. 23 et S. th. 1, q. 94 a. 3), qui his rationibus convenientiae sententiam suam confirmant: Imprimis Deus opera, quae ipse immediate producit, perfecta facit. Ad perfectionem autem hominis adulti necessaria est scientia rerum, quae ad ipsum pertinent. Secundo primus homo in ea condicione vivebat, ut non posset ab aliis instrui; atqui, si paulatim scientia ei acquirenda fuisset, longum tempus versatus esset in magna ignorantia, neque potuisset scientiam sibi convenientem acquirere nisi difficulter et cum periculo multorum errorum, id quod in felicissimum illum statum nequaquam quadraret. Tertio Adamus non solum futurus erat pater humani generis, sed etiam doctor tum in rebus fidei tum in scientia naturali, quia haec in omni statu ad vitae honestatem et utilitatem requiritur. Ergo Adamus, sicut creatus est perfectus homo et pater generis humani secundum corpus, ita etiam perfectus initiator et doctor secundum mentem (cf. *Suarez,* De opere sex dierum l. 3, c. 9, n. 4 5). Itaque „primus homo habuit scientiam omnium rerum per species a Deo infusas; nec tamen scientia illa fuit alterius rationis a scientia nostra, sicut nec oculi, quos caeco nato Christus dedit, fuerunt alterius rationis ab oculis, quos natura produxit" (*S. Thomas* 1, q. 94, a. 3 ad 1). Habuit tamen Adamus ingenium excellentissimum, sensus acutissimos, optimum corporis temperamentum, animum ab omni perturbatione liberum, et ita singulariter dispositus erat ad recte et subtiliter iudicandum. „Etsi nihil tale de Adam didicissemus, nostrum erat vera ratione conicere, qualis in illo homine natura sit condita, in quo vitium omnino nullum fuit. Quis autem usque adeo sit tardus ingenio, ut ad naturam neget obtunsa vel acuta ingenia pertinere, aut

existimet non esse animi vitia vel memoriae vel intellegentiae tarditatem? Et quis dubitet christianus eos, qui in hoc saeculo erroribus aerumnisque plenissimo ingeniosissimi apparent, quorum tamen corruptibilia corpora aggravant animas, si illius ingenio comparentur, distare longe amplius, quam celeritate a volucribus testudines distant?" (*S. Augustinus,* Opus imperf. contra Iul. l. 5, c. 1; *M* 45, 1432.)

211. Quaerunt theologi, *quarum rerum notitiam Adamus infusam habuerit.* De qua re cum revelatio nihil doceat, student probabilibus coniecturis ambitum huius scientiae determinare. Itaque quae de hac re dicunt, tantum valent, quantum argumentis probari possunt.

Certum est *Adamum multas res non novisse* per illam scientiam infusam. Cum enim scientia haec secundum essentiam eiusdem rationis esset atque nostra, Adamus per eam neque Deum neque ullam rem spiritualem immediate cognoscere potuit. Ex eadem ratione non potuit per hanc scientiam cognoscere secreta cordis neque libera futura neque ullas res, ad quas scientia nostra ex natura sua extendere se non potest.

Generatim vero dici potest Adamus cognovisse ea omnia, quae eum in speciali sua condicione patris et primi doctoris hominum scire decebat. „Et haec sunt *omnia illa, quae virtualiter exsistunt in primis principiis per se notis,* quaecumque scilicet naturaliter homines cognoscere possunt. . . . Alia vero, quae nec naturali hominis studio cognosci possunt nec sunt necessaria ad gubernationem vitae humanae, primus homo non cognovit . . . sicut quaedam singularia, puta quot lapilli iaceant in flumine, et alia huiusmodi" (*S. Thomas* 1, q. 94, a. 3; cf. De verit. q. 18, a. 4). „Non fuit necessarium omnium individuorum habere proprias species, quia hoc neque ad perfectionem intellectus per se pertinet neque etiam ad cognoscendam perfecte specificam essentiam multum refert, et ideo eorum tantum cognitionem accepit, quae ad usum et ad instructionem aliorum sufficerent. Reliqua vero vel per propriam experientiam cognovit, vel, si numquam sensibus occurrerunt, sine imperfectione privativa, ut vocant, ignorari semper potuerunt" (*Suarez,* De opere sex dierum l. 3, c. 9, n. 14). „Etiam potuit eadem scientia Adae esse minus perfecta de caelis quam de aliis rebus propinquioribus sensibus, quia homo perfectius cognoscere potest, quae sensibus magis propinqua et proportionata sunt quam ea, quae a sensibus longe distant" (ib. n. 11). Ex his dictis patet scholasticos, quamquam valde exaggerant perfectionem scientiae Adami, tamen duas normas posuisse, quae hanc scientiam rationabiliter limitent: scilicet Adamum scivisse species earum rerum tantum, quas homines ope sensuum possint cognoscere; dein eum scivisse ea, quae ad usum vitae paradisiacae necessaria erant. Ergo irrationabile est supponere Adamum scivisse ea omnia, quae usque ad nostra tempora ope artificiosorum instrumentorum inventa sunt, e. g. magnitudinem et distantiam

solis aliarumque stellarum vel infusoria et microbia; neque censendum est eum calluisse omnia problemata mechanica cum suis applicationibus vel naturam omnium morborum cum suis remediis. Haec enim omnia in paradiso erant superflua. Generatim adscribenda non videtur Adamo ulla scientia, cuius nullum vestigium apparet in posteris eius, cum admitti nequeat vel Adamum omnem scientiam infusam perdidisse per peccatum originale, vel eum non communicasse notitias suas cum filiis, vel hos filios omnes fuisse tam hebetes, ut nihil illarum rerum intellexerint.

212. Neque admitti potest Deum statim ab initio tantam scientiam indidisse, ut homo plane proficere non potuerit neque ullum studium proficiendi in scientia habuerit, quia crescere in scientia est unum ex nobilissimis operibus hominis viatoris. Qualis secundum veteres theologos fuerit scientia Adami, inde etiam apparet, quod *dubitant, utrum maior fuerit scientia Adami an Salomonis* (*Suarez,* De opere sex dierum l. 3, c. 9, n. 29). Sed certe Salomon non novit telegraphiam neque machinas vaporatas neque calculum integralem et differentialem. Sufficiat igitur dicere Adamum habuisse insignem scientiam rerum religiosarum et moralium, talem vero scientiam rerum physicarum, qualis debebatur ei, cuius destinatio erat operari paradisum et in hac re erudire alios. Ceterum obliviscendum non est has conclusiones esse potius speculationes philosophicas quam res revelatas, ideoque liberam opinandi facultatem hic esse satis amplam.

213. ***Schol. 1.*** **De inerrantia Adami.**

Scholastici communiter docent *Adamum ante peccatum non fuisse errori obnoxium,* non quod omnia sciverit, sed quod numquam assensu intellectus rei falsae inculpabiliter adhaeserit ut verae, vel incertae ut certae. Sequuntur hac in re *S. Augustinum,* qui docet: „Approbare falsa pro veris, ut erret invitus . . ., non est natura instituti hominis, sed poena damnati" (De lib. arb. l. 3, c. 18, n. 52; *M* 32, 1296). Quomodo vero Eva decipi potuerit verbis serpentis, sic explicat: „Quando his verbis crederet mulier, nisi iam inesset menti amor ille propriae potestatis et quaedam de se superbiae praesumptio?" (De Gen. ad litt. l. 12, c. 30, n. 58; *M* 34, 479.) Refert igitur originem erroris ad voluntariam malitiam. Non putant quidem theologi hanc inerrantiam Adamo infuisse solum propter excellentiam ingenii et scientiam infusam, sed simul per externam Dei providentiam, quae omnia mala ab homine avertebat, quae illum statum dedecebant. Error autem est unum ex maximis malis, quia est malum intellectus et inficit supremam partem hominis. Res ita intellecta est satis probabilis, neque ullam specialem patitur difficultatem, quamvis de ea ne inter scholasticos quidem sit perfectus consensus (cf. *S. Thomas* 1, q. 94, a. 4; *Suarez,* De opere sex dierum l. 3, c. 10).

214. ***Schol. 2.*** **De origine linguae.**

Cum quaestione de scientia infusa cohaeret quaestio de origine linguae, de qua hac aetate multum disputant. Sed de hac quaestione pauca tantum indicia exstant in fontibus revelationis, et solum per modum conclusionis aliquid deduci potest ex iis, quae hactenus de statu et perfectione primorum hominum vidimus.

Pauci illi *SS. Patres, qui de hac re loquuntur, simpliciter dicunt linguam inventam esse ab homine.* E. g. *S. Augustinus:* „Illud, quod in nobis est rationale, i. e. quod ratione utitur et rationabilia vel facit vel sequitur, quia naturali quodam vinculo in eorum societate adstringebatur, cum quibus illi erat ratio ipsa communis, nec homini homo firmissime sociari posset, nisi colloquerentur atque ita sibi mentes suas cogitationesque quasi refunderent, vidit esse imponenda rebus vocabula, i. e. significantes quosdam sonos, ut, quoniam sentire animos suos non poterant, ad eos sibi copulandos sensu quasi interprete uterentur. Sed audiri absentium verba non poterant; ergo illa ratio peperit litteras, notatis omnibus oris ac linguae sonis atque discretis" (De ordine l. 2, c. 12, n. 35; *M* 32, 1011 sqq. Cf. ep. 102, n. 10; *M* 33, 374, et supra n. 209).

Latius de eadem re agit *S. Gregorius Nyss.* Cum enim S. Basilius dixisset vocabula esse inventa humana (Adv. Eunom. l. 2, n. 4; *M* 29, 578 sq.), Eunomius hanc doctrinam aggressus est eo, quod secundum primum caput Genesis Deus imposuisset rebus nomina, antequam ulli homines exstitissent. Sed S. Gregorius „magistrum suum" fortiter defendit: „Nos iniuriam facere autumat [Eunomius], quod hominem rationis participem a Deo factum esse non negamus, sed verborum inventiones ad ratiocinandi facultatem a Deo naturae hominum inditam revocamus. Atque hoc est crimen acerbissimum, quo ad atheorum sententiam transfugere pietatis magister [Basilius] accusatur" (Contra Eunom. l. 12; *M* 45, 975). „Nugae et vanitas iudaica, quae permultum a sublimi christianorum natura et excellentia excidit, nimirum putare magnum et excelsissimum et supra omne nomen et animi cogitationem Deum, qui sola voluntatis potestate universum creat et ad generationem adducit et in sua natura ipsum conservat, ut aliquem grammatistam eiusmodi verborum positiones diligenter operantem sedere. . . . Quemadmodum, motricem animali facultatem Deus cum dedit, non amplius singulos gressus efficit; semel enim principium ab eo, qui fecit, adepta natura se ipsam movet et deducit, quemcumque libet motum efficiens (nisi quod gressus hominis a Deo dirigi dicuntur); sic posse loqui et sonos edere et per vocem voluntatem enuntiare a Deo cum accepit, viam pergit actu natura, signa quaedam rebus certa quadam sonorum differentia imponens. Et haec sunt, quae a nobis dicuntur verba et nomina, quibus rerum vim significamus . . ., divina autem voluntate res, non nomen nascitur. Quare res quidem, quae substat, opus est virtutis conditoris; voces vero, quae res ipsas notificant, per quas singula ad exactam et inconfusam doctrinam sermo designat, haec sunt

opera et inventa logicae facultatis. Haec autem ipsa disserendi et ratiocinandi facultas et natura opus Dei est. Et quoniam omnibus hominibus ratiocinandi facultas inest, necessario secundum gentium varietates etiam nominum differentiae spectantur" (l. c. 991 sq.). „Quare sermo fixus nobis manet, qui voces humanas nostrae mentis sive intellegentiae inventa esse definit. Neque enim a principio, quamdiu consonum sibi ipsi humanum genus universum fuit, verborum Dei aliquam doctrinam factam esse hominibus ex Scriptura didicimus: neque, postquam in varias linguarum differentias dispertiti fuerunt homines, quomodo quisque loqueretur, divina lex praestituit, sed volens Deus homines diversis uti linguis, naturam dimisit, ut pergeret pro arbitrio apud singulos sonum articulare ad explanationem hominum. Itaque Moyses, multis saeculis post turris [babylonicae] aedificationem natus, una ex posterioribus linguis [hebraea] usus est, historice nobis creationem mundi exponens, atque aliquas voces Deo applicat, sua ipsius voce, in qua institutus fuit et assuetus, haec enarrans" (l. c. 995). „Nam putare hoc esse pietatis caput, nempe verborum inventionem Deo attribuere, cui parvus ad celebrationem totus mundus et quae in ipso sunt miracula, quomodo non extremae est fatuitatis, magnis omissis ex humanis Deum magnificare?" (l. c. 999.) „Quamobrem a Deo quidem sunt ea, quae sunt quaeque subsistunt omnia, sed nostrae instructionis causa his, quae sunt, significativa rerum imponuntur nomina. Haec igitur qui dixerit secundum placitum ad hominum utilitatem fieri, nihil in providentiam peccabit. Non enim rerum naturam a nobis esse, sed nomina dicimus" (l. c. 1006). Itaque secundum S. Gregorium Deus quidem homini dedit organa et mentis facultatem et naturae impetum ad formandam linguam, linguam vero ipsam homines invenerunt.

215. Contra vero apud *posteriores theologos satis communis erat opinio Deum revelasse hominibus primam linguam, eamque fuisse hebraeam.* Ita e. g. *Pererius:* „Animadvertendum est Adamum non modo scientiam rerum a Deo accepisse, sed linguam etiam perfectam, qua et loqueretur ipse et secum loquentem Deum intellegeret, qua usus est Deus, cum dixit Adamo et Evae: Crescite et multiplicamini, et quae deinceps sequuntur ad finem usque eius capitis.... Lingua vero, quam a primo habuit Adam, et secundum quam imposuit animalibus nomina, concessu omnium hebraea fuit" (In Gen. 2, 20). Haec praecedentibus saeculis erat etiam communis sententia acatholicorum. Ita *Ioannes Leusden:* „Cognitio linguae hebraicae in primis parentibus non fuit a natura nec ex instinctu humano, sed fuit a Deo homini immediate praeter naturam instillata et infusa" (Philologus hebraeus diss. 17, n. 5).

216. *Haec sententia hodie derelicta est,* cum ii, qui in re linguistica periti sunt, nequaquam admittant hebraicam linguam haberi posse

primitivam linguam generis humani, neque ullo probabili argumento ostendi possit Deum umquam hominibus linguam revelasse. Non Deus animalibus nomina indidit, sed Adamo hoc negotium reliquit.

Itaque videtur *Adam natura duce primam linguam produxisse.* Deus ei non sola dederat organa ad sonos articulatos proferendos apta, sed praeterea infuderat ei scientiam, qua non obiecta tantum extra se posita cognosceret, sed etiam intellegeret se posse his vel illis sonis haec obiecta apte significare; et tandem occasionem ei praebebat hanc facultatem exercendi loquendo cum ipso, adducendo animalia, ut iis nomina imponeret, creando ei adiutorium simile ipsi, ita stimulando naturalem inclinationem, quae homini ut animali rationali inest, sensibilibus signis conceptus suos repraesentandi et cum aliis communicandi. Non erat quidem haec primitiva lingua essentialiter alia atque nostra, sicut neque cognitio, cuius signum erat; secundum modum tamen erat multo perfectior, quatenus non habebat vocabula, quorum nexus cum re significata erat plane ignotus, sicut nos plerumque nescimus, cur arborem vocemus arborem et mare mare et similiter de aliis. Itaque primis temporibus vocabula erant signa multo minus arbitraria, quamvis nunc non iam possimus determinare, secundum quam normam primitus certa signa electa sint ad certas res significandas. Primitiva igitur lingua, licet ex una parte fuerit minus arbitraria et magis perspicua quam nostra, ex altera parte sine dubio non statim ab initio habuit omnem illam elegantiam grammaticam et venustatem stilisticam, quam linguae ex diuturna cultura acquirere solent, et sub hoc respectu ulterioris perfectionis capax erat [1].

Prop. XXIV. Primi homines ante peccatum in iis externis condicionibus positi erant, quae vitam eorum reddebant summe felicem.

Explicatio theologica (Sum. 1, q. 96, a. 1 2; q. 102).

217. Quoniam interna dona protoparentibus concessa consideravimus, restat, ut videamus, in quibus fuerint externae vitae condicionibus tam singuli homines quam tota communitas humana (si homines permansissent in illo statu).

Imprimis de *loco habitationis* protoparentum S. Scriptura haec narrat: „Plantavit Iahve Elohim hortum in Eden ab oriente et in eo posuit hominem, quem formaverat. Produxitque Iahve Elohim de humo omne lignum pulchrum visu et ad vescendum suave et lignum vitae in medio

[1] Dr. *Franc. Schmid* in superiore expositione invenit aliquid, quod nullo verbo indicavi, videlicet miram theoriam de protoparentibus alalis et lento progressu ad linguam humanam se evolventibus (Zeitschrift für kathol. Theol. 1889, 23 sqq.), pro qua sua fictione me dein magna cum gravitate arguit. Non censeo in hac re tempus terendum. Si Dr. Schmid latius expositum videre cupit, quid de hac quaestione revera sentiam, legat quae ante complures annos scripsi in libello „Gott und Götter" (Friburgi 1890, 56 sqq.).

horto et lignum scientiae boni et mali. Et fluvius egrediebatur de Eden ad irrigandum hortum et inde [egrediens ex horto] dividebatur in quattuor capita [fluviorum]. Nomen uni Pison: ipse est circumfluens totam terram Chavilah, ubi aurum est, et aurum illius terrae optimum est; ibi est bedolach [gummi odoriferum] et lapis shoham [onyx vel sardonyx]. Et nomen secundi fluvii Gihon; ipse est circumfluens totam terram Cusch. Et nomen tertii fluvii Chiddekel [Tigris]; ipse est vadens contra Assur. Et quartus fluvius est Phrat [Euphrates]. Tunc tulit Iahve Elohim hominem et posuit eum in horto Eden ad colendum eum et custodiendum eum. Et praecepit Iahve Elohim homini: Ex omni ligno horti comedes, sed ex ligno scientiae boni et mali non comedes; nam die comestionis tuae ex eo morte morieris" (Gen. 2, 8 sqq. secundum textum hebr.).

Itaque Deus Adamo ad habitandum assignavit hortum, quem ipse Deus plantasse dicitur; qui hortus propterea vocatur „hortus Dei" (Gen. 13, 10. Is. 51, 3 etc.). Nomen horti in versionibus graeca et latina est *paradisus,* quod vocabulum graeci a persis acceperunt. Etiam in posterioribus libris hebraicis idem vocabulum invenitur (פַּרְדֵּס Cant. 4, 13. Neh. 2, 8. Eccle. 2, 5). Significatio dicitur esse: hortus voluptatis (Lustgarten, Tiergarten). Quia autem *Eden* in lingua hebraica significat delicias, in vulgata versione Deus dicitur plantasse „paradisum voluptatis". At Gen. 2, 8 in textu hebraico est גַּן בְּעֵדֶן „hortum in Eden". Ita etiam in textu graeco: „παράδεισον ἐν Ἐδέμ". Itaque Eden censenda est fuisse regio, in qua paradisus situs erat, quaeque vel ob fertilitatem et amoenitatem vel ob planitatem Eden vocabatur.

Ubi autem haec regio fuerit, et quae sint quattuor illa flumina, est res quam maxime controversa. Varias sententias maxime inter se oppositas recenset *Frid. Delitzsch* (Wo lag das Paradies? [Lipsiae 1881] (11 sqq.), qui ipse censet paradisum fuisse inter Euphratem et Tigrim, ubi haec duo flumina maxime inter se appropinquant; putat autem olim haec duo flumina fortasse eo loco per aliquem tractum in eodem alveo fluxisse et dein iterum inter se separasse; Pison autem et Gihon fuisse duo bracchia Euphratis, scil. posteriores canales, qui vocabantur „Pallacopas" et „Schatt en-Nil" (l. c. 45 sqq.). Huic tamen opinioni, quam eodem fere modo iam proposuit *Pererius* (In Gen. l. 3: de quattuor fluminibus paradisi [ed. rom. I 234]), alii non acquiescunt. *Hummelauer* rem explicat de sinu maritimo, in quem praeter Euphratem „tres nobiles mergantur amnes" (Comment. in Gen. 136 sq.). Cf. „Der Katholik" 1901 I 1 sqq. *Hammerschmid* locum paradisi vult esse eam regionem, quam vocamus „Turkestan" (Theol.-prakt. Monatsschrift, Passau 1896, 170 sqq.). Itaque ignoramus, ubi paradisus fuerit, quantae magnitudinis, utrum adhuc exsistat, an perierit fortasse in diluvio, alia similia, quae hic quaeri possunt, de quibus confer, si placet, *Suarez,* De opere sex dierum l. 3, c. 6.

218. Hoc autem certum est: *totam istam narrationem de paradiso esse historicam,* non pure allegoricam, quemadmodum inter iudaeos censuit Philo, inter christianos Origenes et alii. De qua re *Pererius* ait: „Omnes propemodum Patres tam graeci quam latini concordi sententia paradisum, quem describit Moses, locum fuisse corporeum ac terrestrem existimarunt, quamquam non putaverint cuiquam interdictum, ut post sensum historicum paradisi etiam alios sensus mysticos et allegoricas interpretationes afferre non posset" (In Gen. l. 3: disput. „Quis locus fuerit paradisus" q. 1). Historicum sensum postulat tota narratio historica, cui descriptio paradisi intexitur, ut creatio et peccatum protoparentum. Quia autem paradisus erat prototypus quidam loci amoenissimi et iucundissimi, postea omnis locus similis et ipsum caelum sensu translato vocata sunt paradisus (e. g. Luc. 23, 43). A priori ratio suadet primos homines, qui necessario alicubi erant, a Deo positos fuisse loco amoenissimo.

219. Itaque *in hoc delicioso horto Adamus positus erat, ut operaretur eum,* non utique labore oneroso, sed facili et iucundo ad convenientem occupationem. „Hanc enim moderatam et voluntariam agriculturam etiam nunc cum magna voluptate ab aliquibus fieri experientia notum est et eleganter declarat *S. Augustinus* De Gen. ad litt. l. 8, c. 8 et 9" [*M* 34, 379] (*Suarez,* De opere sex dierum l. 3, c. 6, n. 18). Aberant ex paradiso dolores, morbi, tempestatis iniuriae, alia omnia, quae vitam molestam reddere possunt. Nam haec omnia in poenam imposita esse patet tum ex maledicto divino (Gen. 3, 17 18) tum ex verbis apostoli: „Exspectatio creaturae revelationem filiorum Dei exspectat. Vanitati enim creatura subiecta est non volens, sed propter eum, qui subiecit eam in spe, quia et ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriae filiorum Dei. Scimus enim, quod omnis creatura ingemiscit et parturit usque adhuc" (Rom. 8, 19 sqq.). In paradisiaca igitur condicione omnis creatura initium quoddam glorificationis in se habebat, et omnia homini serviebant eique subiecta erant, sicut ipse subiciebatur Deo (Gen. 1, 28 sqq. Cf. *S. Thomas* 1, q. 96, a. 1 et 2; q. 102, a. 2 ad 2). „Quid timere vel dolere poterant homines in tanta affluentia bonorum, ubi nec mors metuebatur nec ulla corporis mala valetudo, nec aberat quicquam, quod bona voluntas concupisceret, nec inerat, quod carnem animamve hominis feliciter viventis offenderet?" (*S. Augustinus,* De civ. Dei l. 14, c. 10, cf. c. 26; *M* 41, 417 434.) Idem docet *Catech. Rom.* (P. 4, c. 13, n. 4).

Quomodo vero statu gratiae ab Adamo servato haec omnia bona externa ad eius posteros transitura fuerint: utrum omnes in paradiso mansuri an etiam aliam terram culturi fuerint (quod est probabilius), nobis revelatum non est. Unum certum est homines multiplicandos fuisse eodem modo quo nunc, remotis concupiscentia, doloribus, sterilitate, et eodem modo secundum corpus et animam fuisse educandos

ex infantili condicione ad statum perfectum, quamvis nonnulli Patres contrarium docuerint (cf. *S. Thomas* 1, q. 99 101; *Suarez,* De opere sex dierum l. 5, c. 1 sqq.). Num perpetua virginitas futura fuerit in statu innocentiae originalis, disputant doctores (*Suarez* l. c. c. 2).

220. *In statu igitur innocentiae omnes homines nascituri erant ornati gratia sanctificante,* immunes a concupiscentia, immortales, et in his omnes futuri erant aequales (ib. c. 8). Fuerunt qui dicerent homines nascituros fuisse confirmatos in gratia et omnes futuros fuisse praedestinatos. Sed communius admittitur eos potuisse peccare et salutem amittere (ib. c. 9). Perfectio autem naturalis non futura erat aequalis in omnibus, quia neque causae producentes hanc perfectionem erant aequales (ib. c. 5, n. 1 sqq.).

221. In statu naturae integrae *oritura erat societas* et imprimis quidem societas domestica, ut patet, non tamen herilis, quia erat superflua et statui paradisiaco minus conveniens. Societatem vero politicam sua sponte orituram fuisse communiter admittunt, quia talis coniunctio ad perfectionem entis rationalis pertinet, et ideo aliquo modo inter ipsos angelos habetur. Haec autem communitas simul fuisset religiosa, ad debitum Dei cultum ordinata. Si in illo statu homines peccare non poterant, civilis potestas futura non erat coactiva; secus vero, si poterant etiam malefactores exsistere. De divisione vero bonorum et aliis, quae hic quaeri possunt, cf. *S. Thomas* 1, q. 96 et *Suarez* l. c. c. 7.

222. *Recordatio quaedam condicionis paradisiacae videtur haberi in mythis tot populorum de „aurea aetate“,* in qua homines simplicissimo sed simul felicissimo vitae genere fruebantur et in summa pace vivebant tum inter se tum cum Deo et cum inferioribus creaturis, quem felicissimum statum suis sceleribus perdiderunt. Sed gentiles decursu saeculorum hanc paradisi recordationem valde corruperunt et non raro paradisum ad alia tempora et alias regiones transtulerunt.

Schol. 1. De iustitia originali.

223. Totum illum quem descripsimus felicissimum statum protoparentum theologi vocare solent iustitiam originalem.

Alii quidem hanc vocem minus late sumunt eaque denotant habitum quendam vel habitus quosdam (in appetitu rationali, irascibili, concupiscibili), quos Adam ante gratiam sanctificantem acceperit, ut esset recte ordinatus et immunis a mala concupiscentia. Ita censent illi theologi, qui Adamum in statu gratiae creatum esse negant (n. 179). *Caietanus* vult iustitiam originalem fuisse gratiam gratis datam e gratia sanctificante emanantem, qua concupiscentia comprimebatur (In 1, q. 95, a. 1).

Communius vero theologi docent iustitiam originalem fuisse gratiam sanctificantem cum omnibus habitibus gratiae annexis, immo

cum actuali Dei auxilio et beneficiis externis. Hac ratione iustitiam originalem concipiendam esse dicunt, quod *conc. trid.* sess. 5, can. 1 doceat Adamum amittendo iustitiam in deterius fuisse mutatum secundum corpus et animam, et quod probatum sit Adamum in gratia creatum esse, cum gratia vero reliqua dona conexa fuisse (*Suarez* l. c. l. 3, c. 20).

Secundum *S. Thomam* „rectitudo primi status" in eo consistebat, quod per supernaturale donum gratiae ratio subdebatur Deo, inferiores autem vires rationali animae (1, q. 95, a. 1). „Dicendum, quod originalis iustitia includit gratiam gratum facientem, nec credo verum esse, quod homo sit creatus in naturalibus puris" (De malo q. 4, a. 2 ad 1 ex ultimis obiect.). Ad obiectionem vero, quod habenti originalem iustitiam non debetur visio beatifica, respondetur: „Dicendum, quod illa ratio procedit secundum opinionem ponentium, quod gratia gratum faciens non includatur in ratione originalis iustitiae; quod tamen credo esse falsum, quia, cum originalis iustitia primordialiter consistat in subiectione humanae mentis ad Deum, quae firma esse non potest nisi per gratiam, iustitia originalis sine gratia esse non potuit. Et ideo habenti originalem iustitiam debebatur visio beatifica" (De malo q. 5, a. 1 ad 13).

Hanc doctrinam S. Thomae quidam ita accipiunt, ut iustitia originalis sit plane idem ac gratia sanctificans. Ita *Dom. Soto* (De nat. et grat. l. 1, c. 5), *Medina* (In 1, 2, q. 83, a. 2), alii. Communius vero et rectius alii censent iustitiam quidem originalem principaliter et formaliter fuisse gratiam sanctificantem, comprehendisse tamen etiam alia dona gratuita, quae tunc ex gratia fluebant. Ita *Suarez* (l. c.), *Gonet* (De creat. hom. disp. 1, a. 5, n. 68), *Billuart, De Rubeis,* alii.

Vocatur haec condicio primi hominis *iustitia,* quia per eam inferiores vires recte ordinabantur ad voluntatem rationalem, voluntas vero recte ordinabatur ad Deum (cf. De virt. moral. IX, n. 218 nota). Vocatur *originalis* iustitia, quia a prima origine indita erat et ad omnes posteros derivanda erat per originem ab Adamo. Vocatur *status* originalis iustitiae, quia ex se erat stabilis vitae condicio, lege Dei firmata.

Ultimis annis quidam theologi rursum coeperunt vehementer disputare, utrum secundum doctrinam S. Thomae gratia sanctificans includatur in originali iustitia, an sit ab ea realiter et adaequate distincta. Realem distinctionem defendunt *R. M. Martin,* La doctrina sobre el pecado original en la „Summa contra Gentiles", Madrid 1915, et Revue des sciences phil. et théol. 1911, 825; 1920, 678; 1922, 705 sq.; *I. Bittremieux,* La distinction entre la justice originelle et la grâce sanctifiante, Revue Thomiste 1921, 121 sqq.; *I. Kors,* La justice primitive et le péché originel, Le Saulchoir, Kain, Belgique 1922; *I. Coppens,* Ephem. theol. Lovan. 1924, 185 sqq. Contrariam sententiam tenent *I. Naulaerts,* De peccato originali, Mechliniae 1916; *A. Michel,* Revue Thomiste 1921, 424 sqq.; *I. van der Meersch,* De distinctione inter

iustitiam originalem et gratiam, Collationes Brugenses 1922, 424 sqq.; *I. Stufler,* Zeitschrift für kathol. Theologie 1923, 77 sqq.; *G. Huarte,* Gregorianum 1924, 183 sqq.

Ut vitetur mera lis de verbis, haec mente tenenda sunt: a) Extra quaestionem hic sunt donum scientiae infusae, immortalitas, alia dona, quae non pertinent ad ordinem moralem. Agitur solum de rectitudine voluntatis et earum inferiorum virium, quae sunt sub dominio voluntatis (cf. infra n. 267). Quaestio igitur est, quomodo gratia se habeat ad donum integritatis seu ad absentiam concupiscentiae. b) Omnes debent concedere et concedunt gratiam et donum integritatis ex essentia sua non ita conecti, ut inter se non possint separari. Nam nunc omnes iustificati habent gratiam sanctificantem, non tamen habent donum integritatis; et in alio ordine potuit Deus concedere donum integritatis, non concedens gratiam sanctificantem. In tali ordine homines potuissent quidem magna facilitate prosequi finem naturalem, non tamen assequi finem supernaturalem. c) Plane alia est quaestio historica, quae dona reapse constituerint iustitiam originalem protoparentum secundum doctrinam S. Thomae. De hac sola quaestione agitur, utrum in protoparentibus gratia sanctificans fuerit donum praeter iustitiam originalem collatum, an donum pertinens ad ipsam iustitiam originalem.

Statu quaestionis ita definito videtur indubitabile secundum mentem S. Thomae gratiam sanctificantem esse partem, eamque praecipuam, iustitiae originalis. Audivimus modo eum dicentem: „Originalis iustitia includit gratiam gratum facientem", falsum esse „quod gratia gratum faciens non includatur in ratione originalis iustitiae". „Iustitia originalis sine gratia esse non potuit. Et ideo habenti originalem iustitiam debebatur visio beatifica." Obvius sensus horum et similium dictorum est gratiam fuisse partem iustitiae originalis protoparentum.

Obiciunt non posse hunc esse sensum, quin S. Thomas sibi ipse contradicat, cum distinguat inter gratiam, qua homo disponatur ad visionem beatificam, et auxilium, quo muniatur contra difficultates orientes ex sensibili natura. „Hoc autem auxilium fuit originalis iustitia" (De malo q. 5, a. 1 c.). Ergo gratia et originalis iustitia secundum S. Thomam differunt. At solutio huius difficultatis ab ipso S. Thoma datur eodem loco. In corpore enim articuli duo auxilia secundum conceptum distinguit: alterum, quo creatura rationalis capax fit ad acquirendam visionem beatificam; hoc auxilium necessarium erat tam angelis quam hominibus; alterum auxilium, quo homo iuvatur, ne natura sensibilis ei nimias difficultates paret in prosequendo fine ultimo; hoc auxilium angelis datum non est, quippe qui ut puri spiritus non habuerint ullas difficultates ex concupiscentia; dono igitur originalis iustitiae sic intellecto seu dono integritatis, ut nunc loqui solemus, solus homo iuvandus erat. Nihilominus in eodem articulo ad 13 docet gratiam gratum facientem includi in ratione originalis

iustitiae Adami, si haec iustitia complete sumitur. Tota igitur difficultas in exponendis illis textibus inde oritur, quod S. Thomas donum solis primis hominibus, non angelis concessum non vocat „donum integritatis", sed donum originalis iustitiae; et ex altera parte originalem iustitiam protoparentum ex integro sumptam docet includere gratiam sanctificantem.

Maneamus ergo in iis, quae docet in Summa theologica (1, q. 100, a. 1 ad 3), ubi impugnat opinionem eorum, qui dicunt, „quod pueri non fuissent nati cum iustitia gratuita, quae est merendi principium, sed cum iustitia originali". Respondet S. Thomas: „Cum radix originalis iustitiae, in cuius rectitudine factus est homo, consistat in subiectione supernaturali rationis ad Deum, quae est per gratiam gratum facientem, necesse est dicere, quod, si pueri nati fuissent in originali iustitia, etiam nati fuissent cum gratia." Ob haec verba etiam defensores realis distinctionis concedunt ex mente S. Thomae gratiam sanctificantem necessariam fuisse ad originalem iustitiam; sed incipiunt dein disputare, utrum gratia formaliter an causaliter requiratur ad iustitiam originalem, et quomodo iustitia originalis sit dispositio et quomodo sit effectus gratiae sanctificantis, quas quaestiones hic discutere longum est, praesertim cum agatur de quibusdam subtilitatibus, quae plus obscuritatis quam lucis afferunt. Certum est, si infanti in baptismo infunditur gratia, superiorem partem animae eius esse statim habitualiter recte ordinatam in Deum finem supernaturalem. Quare ad obiectionem non restitui in baptismo originalem iustitiam, cum maneat concupiscentia, S. Thomas respondet: „Iustitia originalis restituitur in baptismo quantum ad hoc, quod superior pars animae coniungitur Deo, per cuius privationem inerat reatus culpae", sed non quantum ad concupiscentiam (De malo q. 4, a. 2 ad 2 obiect. ex serie 3). Concupiscentia „quidem manet post baptismum, sed non manet cum carentia originalis iustitiae" (ib. ex serie prima obiect. 10; cf. infra n. 267 et supra n. 198).

Non solum donum integritatis, sed etiam gratia sanctificans in creatione primi hominis concessa erat toti naturae humanae. „Sicut ad personam pertinet aliquid secundum seipsam et aliquid ex dono gratiae, ita etiam ad naturam potest aliquid pertinere secundum seipsam, scilicet quod causatur ex principiis eius, et aliquid ex dono gratiae. Et hoc modo iustitia originalis, sicut dictum est (1, q. 100, a. 1), erat quoddam donum gratiae, toti humanae naturae divinitus collatum in primo parente" (1, 2, q. 81, a. 2). Gratia hic intellegitur supernaturale donum; nam, ut iam audivimus, in primo homine rectitudo consistebat „in subiectione supernaturali ad Deum, quae est per gratiam gratum facientem". „Manifestum est, quod et illa prima subiectio, qua ratio Deo subdebatur, non erat solum secundum naturam, sed secundum supernaturale donum gratiae" (1, q. 95, a. 1). Ergo et donum integritatis erat aliquid supernaturale, et a fortiori recti-

tudo rationis erat aliquid supernaturale, utpote causa integritatis; „non enim potest esse, quod effectus sit potior quam causa"; „ex quo datur intellegi, si deserente gratia soluta est oboedientia carnis ad animam, quod per gratiam in anima exsistentem inferiora ei subdebantur", ut ibidem ait.

224. ***Schol. 2.*** **De statu naturae purae.**

Quia dona supernaturalia sunt naturae indebita, *potuit homo sine donis supernaturalibus et consequenter in statu naturae purae creari.* Nam Deus, nisi posset hominem creare sine illis donis, deberet ea dare, si omnino creare vellet, et ita eatenus tantum exsisteret gratia supernaturalis, quatenus Deus ex sola benignitate creavit, cum potuisset non creare. Talem autem conceptum gratiae ecclesia iam in *pelagianis* damnavit. Itaque status naturae purae est illa condicio humani generis divina lege statuta, in qua homines habent omnia bona naturaliter debita, carent vero donis supernaturalibus.

225. Post haeresiarchas saeculi XVI *Baius* docuit gratiam Spiritus Sancti, immunitatem a concupiscentia et immortalitatem ita naturalia esse homini, ut Deus sine his hominem non potuisset creare. Unde damnata est prop. 55 Baii: „Deus non potuisset talem ab initio hominem creare, qualis nunc nascitur" (*Denz.* n. 1055). Illud „talis qualis" sic intellegitur, ut natura pura possideat ea tantum dona, quibuscum nunc homo nascitur, et negative careat iis bonis, quibus nunc homo in nativitate caret; non vero potest intellegi de privationibus, quibus nunc homo affectus est; nam Deum velle, ut aliquod bonum homini insit et simul primitiva institutione producere hominem sine hoc bono, est sane contradictio in terminis. Itaque homo in statu naturae purae esset sine donis supernaturalibus secundum voluntatem Dei, nunc vero est sine donis supernaturalibus contra primam voluntatem Dei. Ergo si dicimus hominem potuisse creari in statu naturae purae, sensus est: hominem potuisse destinari ad beatitudinem naturalem, quae non consistat in intuitiva visione Dei, potuisse creari mortalem (num in ordine naturali futura fuerit resurrectio corporum, est quaestio disputata), potuisse obnoxium esse motibus concupiscentiae, etiam sine ulla sua culpa.

226. Quamvis haec post damnationem doctrinae baianae videantur omnino certa, nihilominus exstiterunt postea quoque theologi, imprimis ex iis, qui *augustinenses* vocantur, qui *docebant visionem beatificam esse homini naturalem, saltem quoad inclinationem et appetitum,* et, quamvis media ad consequendum hunc finem necessaria excederent vires naturales, tamen haec media homini innocenti deberi ex decentia creatoris et lege iustissimae providentiae (*Berti,* Augustinianum systema vindicatum diss. 2, c. 1, § 6, n. 8. Card. *Norisius,* Vindic. Aug. c. 3,

§ 2. *Bellelli,* alii), ad quam doctrinam prope accedit *Kuhn* (Die christliche Lehre von der göttlichen Gnade § 16), quamvis forte in modo explicandi gratiam ut homini debitam satis ab augustinensibus recedat. Patet *hanc doctrinam secundum rem non valde distingui a doctrina Baii et ob easdem rationes esse falsam.*

Ideo *confugiunt hi doctores ad distinctionem potentiae Dei absolutae et ordinatae,* et dicunt Deum potuisse quidem creare hominem in statu naturae purae, quatenus sola potentia eius consideretur abstrahendo ab aliis attributis, non vero, si simul consideretur eius sapientia, bonitas, iustitia; nam cum his attributis pugnare, quod Deus deneget homini finem supernaturalem et media ad hunc finem necessaria. Sed *haec distinctio tali modo intellecta nullius est utilitatis.* Deus enim nullam potentiam habet faciendi quicquam, quod est contra suam sapientiam, bonitatem vel aliud attributum. Unicus rationabilis sensus huius distinctionis est, quod Deus, postquam aliquem determinatum ordinem stabilivit, iam non potest facere ea, quae posset facere in alio ordine, quem pro sua sapientia etiam libere statuere potuisset (cf. *S. Thomas* 1, q. 25, a. 5 ad 1). Itaque Deus, si sibi debet, ut creaturam evehat ad visionem beatificam, hoc simpliciter debet; consequenter cessat ratio entis indebiti et supernaturalis. Quare *conc. coloniense* a. 1860 docet: „A veritate catholica illos aberrare asserimus, qui docent Dei sapientiam et bonitatem exegisse, ut homini gratiam sanctificantem, immunitatem a concupiscentia aut immortalitatem corporis conferret" (P. 2, c. 15). Ceterum iam alibi demonstratum est hominem non habere naturalem et innatum appetitum visionis beatificae (t. II, n. 84 sq.).

227. *Difficultas* in eo tantum apparet, quod homo, si concupiscentia agitatus gratia destituitur, ne naturalem quidem finem assequi possit, cum necessario in peccatum grave incidat. Nam hoc est dogma certum de hoc ordine (cf. de gratia V, n. 147 sqq.); ergo idem dicendum videtur de ordine pure naturali, in quo homo eandem concupiscentiam habiturus fuisset.

Respondendum est in ordine gratiae multa praestari per supernaturalem gratiam, quae in alio ordine fierent per remedia naturalia. Etenim cum gratia sufficiat ad praestandos hos effectus, non requiritur, ut ad hos effectus etiam omnia remedia naturalia adsint, quae in alio ordine adessent. Ad ordinem enim purae naturae pertinent et adiutorium Dei internum et providentia Dei externa. Neque vero difficile esset Deo etiam naturalem concursum et naturalem providentiam ita temperare, ut hoc adiutorium sufficeret ad omnes difficultates superandas. Quot e. g. difficultates iam abessent, si nullae exsisterent daemonis impugnationes, quae ab ordine naturali videntur excludendae[1].

---

[1] *Beraza,* De Deo elevante . . . n. 895, quaerit: „Quo fundamento asseritur hominem purum non futurum fuisse tentatum" a daemonibus? *Resp.,* hoc fundamento, quod

Porro cum ordo quoque naturalis suos gradus perfectionis habeat, sine dubio Deus debuit eum statum naturalem eligere, in quo quivis homo finem naturalem assequi posset. In ordine naturae purae, ut iam supra notavimus, non excluditur liberalitas et benignitas Dei. Quamquam enim in hoc ordine nulla dona sunt, quae exigentiam et potentiam totius naturae superant, tamen Deus potest singulis maiorem vel minorem mensuram donorum et auxiliorum naturalium dare. Unde oratio impetratoria et gratiarum actio pro specialibus beneficiis a Deo acceptis ad naturalem quoque ordinem pertinent. Quomodo autem Deus reapse acturus fuerit in tali ordine, prorsus ignoramus. Quando igitur Deus dicitur potuisse creare hominem, qualis nunc nascitur, hoc intellegitur de carentia omnis doni supernaturalis, non vero de carentia illius providentiae naturalis, cuius vices nunc gerit gratia supernaturalis. Cf. *Palmieri* (De Deo creante 290 sqq. 321 sqq. 344 sqq. 401 sqq.), *Franzelin* (De Trad. et Script.[4] 584 sqq.), *Suarez* (De grat. Proleg. l. 4, c. 2; l. 1, c. 28), *Scheeben* (Dogmatik l. 3, n. 1071 sqq.), *Kleutgen* (Theologie der Vorzeit II[2] 590 sqq.), *Heinrich* (VI[2] 619 sqq.), *Schiffini* (De grat. div. n. 44, obi. 5; n. 50 sqq.), *I. V. Bainvel* (Nature et Surnaturel, Paris 1903), *I. Muncunill* (De Deo Creatore n. 620 sqq.).

ART. II.
DE PECCATO ORIGINALI.

Prop. XXV. Protoparentes gravi peccato commisso iustitiam originalem perdiderunt. De fide (Sum. 2, 2, q. 163 164).

228. Secundum S. Scripturam Deus protoparentibus mandatum dederat non comedendi de ligno scientiae boni et mali (Gen. 2, 17; 3, 3). Nihilominus serpens seduxit Evam, ut ipsa prima comederet et dein Adamo ad comedendum daret. Quo facto Deus eos gravis criminis convicit et severam poenam iis imposuit.

Imprimis constat *hanc narrationem libri Genesis esse historicam,* non mythum vel symbolicam tantum narrationem, ut valde communiter recentes protestantes docent; nam totus character narrationis, quae est introductio quaedam in leges mosaicas, est plane historicus (cf. supra n. 88). Unde in posterioribus quoque libris S. Scripturae res simpliciter ut factum historicum refertur. „A muliere factum est initium peccati, et per illam omnes morimur" (Eccli. 25, 33). „Timeo, ne, sicut serpens Evam seduxit astutia sua, ita corrumpantur sensus vestri" (2 Cor. 11, 3). „Adam non est seductus [a serpente], mulier

daemones, qui nunc sunt, ad ordinem supernaturalem pertinent et impugnant bona supernaturalia. Quo igitur fundamento nititur assertio, etiam in ordine naturali, in quo nihil futurum fuisset supernaturale, tamen futuras fuisse impugnationes daemoniacas? Ceterum si quis desiderat daemones pertinentes ad ordinem naturalem, nihil obstat, quia, quod attinet ad singularia huius ordinis, nihil nobis revelatum est, sed amplissimum spatium conceditur coniecturis.

autem seducta in praevaricatione fuit" (1 Tim. 2, 14). Similiter traditio ecclesiastica semper hoc modo narrationem intellexit, id quod iam sufficienter patet ex iis, quae hucusque allata sunt (cf. *Patrizi,* De interpret. Script. l. 2, q. 3; *Reinke,* Beiträge zur Erklärung des Alten Testamentes II 210 sqq.).

229. Itaque *Deus protoparentibus rerum mandatum dedit,* ut ostenderet se esse eorum supremum dominum, et ut iis occasionem daret per oboedientiam libere agnoscendi hoc supremum dominium. Quamvis autem materia praecepti esset levis, Deus ex modo enuntiandi et sanciendi illud satis ostendit se velle dare praeceptum positivum graviter obligans. Arbor, cuius fructum primi homines contra Dei mandatum gustaverunt, vocatur lignum scientiae boni et mali (sive a Deo sive a Moyse), non quod fructus eius naturaliter dare poterat scientiam, sed quia protoparentes, fructum eius vetitum comedentes, practica experientia naturam mali in se cognoverunt (cf. *S. Thomas* 1, q. 102, a. 1 ad 4).

Seductor Evae dicitur fuisse serpens; quo nomine non brutum tantum animal significari ex ipsa narratione patet. Nam, qui loquitur et rationes profert, est ens rationale. Cum vero praeter duos homines alia entia rationalia non exsisterent nisi angeli, consequens est angelum aliquem malum assumpsisse vel figuram serpentis, vel potius, ut communis est sententia, realem serpentem, et hoc modo locutum esse hominibus. Hoc diserte testatur S. Scriptura: „Invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum" (Sap. 2, 24). Ideo diabolus vocatur „homicida ab initio" (Io. 8, 44), „draco ille magnus, serpens antiquus, qui vocatur diabolus et satanas, qui seducit universum orbem" (Apoc. 12, 9). „Proinde prudentissimus omnium bestiarum, hoc est astutissimus, ita dictus est serpens propter astutiam diaboli, qui in illo et de illo agebat dolum" (*S. Augustinus,* De Gen. ad litt. l. 11, c. 29, n. 36; *M* 34, 444). Ideo maledictio quoque, quae serpenti infligitur, ad diabolum referenda est, cuius futura humiliatio per „semen mulieris" praedicitur.

230. *Peccatum protoparentum erat inoboedientia,* quatenus transgressi sunt praeceptum divinum tam clare et cum intimatione tantae poenae propositum. „Per inoboedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi" (Rom. 5, 19). Motivum autem hanc inoboedientiam committendi erat *superbia* seu inordinatus appetitus propriae excellentiae. „Omnis peccati initium superbia" (Eccli. 10, 15)[1]. Immo aliud mo-

[1] *Knabenbauer* in commentario haec annotat: „Lectio communis est ὅτι ἀρχὴ ὑπερηφανίας ἁμαρτία. Sed si initium superbiae adest, si homo deficit a Deo (v. 14), tunc utique verum est initium superbiae esse peccatum; at pari modo verum est initium peccati esse superbiam, per quam scilicet homo, propriae excellentiae amans, suum beneplacitum Deo praefert." (Cf. IX, n. 192 459.)

tivum esse non poterat. Nam cum inferior appetitus voluntati esset perfecte subiectus, inordinatio non poterat incipere nisi a voluntate, quae cupiebat se subtrahere legi divinae et suam sibi normam agendi statuere. Hoc apparet ex verbis serpentis: „Eritis sicut dii, scientes bonum et malum" (Gen. 3, 5), et ex verbis, quibus Deus post peccatum (ironice?) utitur: „Ecce Adam quasi unus ex nobis factus est, sciens bonum et malum" (Gen. 3, 22). „Ipsi primi homines per serpentem decepti et deiecti non fuissent, nisi plus, quam acceperant, habere, et plus, quam facti fuerant, esse voluissent" (*S. Augustinus*, In Ps. 118, serm. 11, n. 6; *M* 37, 1531). Non poterant quidem appetere naturalem aequalitatem cum Deo, quia bene videbant hoc esse absurdum, sed appetebant similitudinem cum Deo in cognoscendo et volendo ultra id, quod iis a Deo constitutum erat: „Primus homo peccavit principaliter appetendo similitudinem Dei quantum ad scientiam boni et mali, sicut serpens ei suggessit, ut scl. per virtutem propriae naturae determinaret sibi, quid esset bonum et quid malum ad agendum, vel etiam ut per seipsum praecognosceret, quid sibi boni vel mali esset futurum; et secundario peccavit appetendo similitudinem Dei quantum ad propriam potestatem operandi, ut scil. virtute propriae naturae operaretur ad beatitudinem consequendam. . . . Deo aequiparari appetiit, in quantum sibi inniti voluit, contempto divinae regulae ordine" (*S. Thomas* 2, 2, q. 163, a. 2; cf. q. 105, a. 2 ad 3). Peccato interno commisso homo amisit immunitatem a concupiscentia et protectionem divinae gratiae, et ita potuit etiam inordinate ferri in illum fructum „pulchrum visu et suavem ad vescendum", et Adamus potuit ex inordinato amore uxoris peccatum committere. Itaque Adamus a nimia sui complacentia processit ad superbiam, a superbia ad inoboedientiam et alia peccata (cf. *Bellarminus,* De amiss. grat. l. 3, c. 4).

231. *Eva „praeceptum Dei transgressa est de vetito ligno edendo*[1]*, et sic eius peccatum multiplex invenitur:* Primo quidem superbiae, qua inordinate excellentiam appetiit; secundo curiositatis, qua scientiam ultra terminos sibi praefixos concupivit; tertio gulae, qua suavitate cibi permota est ad edendum; quarto infidelitatis per falsam aestimationem de Deo, dum credidit verbis diaboli contra Deum loquentis; quinto inoboedientiae, praeceptum Dei transgrediendo. Ex persuasione autem mulieris peccatum usque ad virum pervenit, qui tamen, ut apostolus (1 Tim. 2, 14) dicit, non est seductus ut mulier, in hoc scl. quod crederet verbis diaboli contra Deum loquentis. Non enim in

[1] Comminiscitur *Clemens Alex.* peccatum Adami in eo fuisse, quod „ante debitum tempus matrimonii gratiam appetierit" (Strom. 3, 14; *M* 8, 1195). Similia commenta, quae etiam apud recentes scriptores leguntur, suo fato permittere iuvat. *S. Augustinus* diserte docet primos homines ante exsilium de paradiso non habuisse carnale commercium (De civ. Dei l. 15, c. 26; *M* 41, 434).

eius mente cadere poterat Deum mendaciter aliquid comminatum esse, neque inutiliter a re utili prohibuisse[1]. Allectus tamen fuit promissione diaboli, excellentiam indebite appetendo. Ex quibus cum voluntas eius a rectitudine discessisset, uxori suae morem gerere volens, in transgressione divini praecepti eam secutus est, edendo de fructu ligni vetiti" (*S. Thomas,* Comp. theol. c. 190 191. Simili modo loquitur *S. Augustinus,* Enchir. c. 45; *M* 40, 254; et De Gen. ad litt. l. 11, c. 42; *M* 34, 452. Cf. *Suarez,* De opere sex dierum l. 4, c. 2 3 4).

232. *Peccatum protoparentum fuisse gravissimum* satis patet. Potest quaeri, num fuerit gravissimum omnium peccatorum. Ad quod respondendum est secundum speciem peccatum non fuisse gravissimum, quia odium Dei est gravius peccatum quam superbia; sed respectu condicionis primi hominis fuit gravissimum, quia Adamus in perfectissimo statu fuit et ut caput generis humani totum regnum gratiae, quantum in se erat, destruxit. Porro propter maiorem perfectionem Adami eius peccatum erat gravius quam peccatum Evae; sed quantum ad ipsum peccatum maior fuit malitia Evae, tum quia ipsa credidit serpenti contra Deum, tum quia prima peccavit et dein seduxit virum, cuius peccatum nonnihil eo excusatur, quod uxorem contristari noluit (*S. Thomas* 2, 2, q. 163, a. 3 et 4).

233. Hoc peccato *primos homines perdidisse originalem integritatem et immortalitatem* S. Scriptura diserte testatur (Gen. 3, 7 19); eos etiam *gratia sanctificante privatos esse* tum per se intellegitur, tum efficitur ex doctrina S. Pauli, quod per Adamum omnes homines peccatores constituti et regno caelesti exsules facti sunt (Rom. 5, 19). Nam cum hoc aliis hominibus accidat propter peccatum Adami, a fortiori ipsi accidit. Haec est diserta doctrina *concilii trid.* sess. 5, can. 1 (*Denz.* n. 788).

Simul cum gratia protoparentes *amiserunt virtutes et dona infusa;* nam nunc quoque propter Adami culpam homines sine his nascuntur. Incurrerunt iram et indignationem Dei et redacti sunt in servitutem diaboli, ut pertinerent ad eius regnum et eius vexationibus obnoxii essent; ab hac enim servitute Christus nos redemit.

Donis supernaturalibus ablatis *intellectus protoparentum obscuratus et voluntas eorum infirmata est;* nam sicut intellectus et voluntas etiam quantum ad naturales suas functiones multum iuvantur per habitus, illustrationes, inspirationes supernaturales, per donum integritatis, per providentiam Dei supernaturalem, ita his adiutoriis destituta in omnibus functionibus necessario multum debilitantur. Quamvis igitur facultates et proprietates naturales neque ablatae neque immutatae sint

[1] Num Adam fidem amiserit, est res incerta, de qua vide *Suarez,* De opere sex dierum l. 4, c. 4.

(cf. *S. Thomas* 1, q. 95, a. 1), tamen recte dicuntur protoparentes per peccatum secundum corpus et animam in deterius mutati, quia harmonia illa maxima inter vires omnes et recta firmaque ordinatio in ultimum finem sublata sunt, et successerunt discordia inter carnem et spiritum, difficultas in inveniendo vero et prosequendo bono, obstacula virtutum per tentationes.

234. ***Schol. 1.*** *Theologi communiter docent protoparentes in statu iustitiae originalis non potuisse venialiter peccare* (*S. Thomas* 1, 2, q. 89, a. 3). Nam peccata, quae sunt venialia ex defectu deliberationis, non videntur admittenda pro illo statu, in quo vires inferiores tam perfecte oboediebant voluntati. Cur vero non potuerint committere peccatum veniale deliberatum, non tam facile apparet, e. g. per immoderatam aliquam ipsorum complacentiam. Ad hoc explicandum theologi recurrunt ad divinam providentiam, cuius erat ab illo statu arcere omnia, quae tristitiam parere possent et poenam mererentur (*Suarez,* Proleg. de grat. l. 4, c. 3, n. 4). Nihilominus alii theologi negant protoparentes non potuisse venialiter peccare, ut *Scotus* (In 2, dist. 21).

235. ***Schol. 2.*** *Protoparentes veniam peccati sui consecutos esse* satis efficitur ex narratione Genesis c. 3 et diserte docetur in libro Sapientiae: Sapientia „eduxit illum [Adamum] a delicto suo et dedit illi virtutem continendi omnia“ (Sap. 10, 2). Sancti vero Patres non solum hoc docent, sed etiam protoparentes salutem consecutos esse (*Suarez,* De opere sex dierum l. 4, c. 9, n. 8 sqq.). Et haec sine dubio est unanimis sententia theologorum et populi christiani, quae ob constantem traditionem certa dicenda esse videtur.

S. Irenaeus haereticos appellat eos, qui negant Adamum consecutum esse salutem. „Victus autem erat Adam, ablata ab eo omni vita; propter hoc victo rursus inimico recepit vitam Adam. Novissima autem inimica evacuatur mors (1 Cor. 15, 26). Quapropter liberato homine fiet, quod scriptum est: ‚Absorpta est mors in victoria; ubi est, mors, victoria tua? ubi est, mors, stimulus tuus?‘ (1 Cor. 15, 54 sq.) Quod non poterit iuste dici, si non ille liberatus fuerit, cui primum dominata est mors. Illius enim salus evacuatio est mortis. Domino igitur vivificante hominem, i. e. Adam, evacuata est mors. Mentiuntur ergo omnes, qui contradicunt eius saluti, semper se ipsos excludentes a vita, in eo quod non credant inventam ovem, quae perierat. Si autem illa non est inventa, adhuc possidetur in perditione omnis hominis generatio. Mendax ergo is, qui prior hanc sententiam, immo hanc ignorantiam et caecitatem induxit, Tatianus, conexio quidem factus omnium haereticorum.... Sic et hi, qui contradicunt saluti Adae, nihil proficiunt nisi hoc, quod semetipsos haereticos et apostatas faciunt veritatis et advocatos se serpentis et mortis ostendunt“ (Contra haer. 3, 23, 7 8; *M* 7, 964 sq.; cf. 1, 28, 1; *M* 7, 690).

Prop. XXVI. Peccatum Adami in omnes posteros eius transiit.

De fide (Sum. 1, 2, q. 81, a. 1 2).

236. ***Nota.*** Peccatum Adami, quia in ipsa origine generis humani commissum est, recte vocatur peccatum originale. Praeterea *secundum doctrinam ecclesiae hoc peccatum in omnes posteros Adami ita transfunditur, ut omnes homines vi originis ab Adamo sint sensu vero peccatores,* i. e. Deo exosi; et ideo omnes homines dicuntur nasci in peccato originali. Ut peccatum hereditarium (Erbsünde) a peccato Adami discernatur, solent distinguere *peccatum originale originatum* et *peccatum originale originans.* Cum simpliciter sermo est de peccato originali, communiter intellegitur peccatum hereditarium in posteris Adami. Hoc peccatum dicitur esse peccatum naturae, non personae; non hoc sensu, quod natura sit subiectum peccati, sed ad significandum hoc peccatum contrahi non personali aliquo actu, sed naturali origine ab Adamo. Non actus Adami in alios transiit, sed habitualis privatio gratiae, ut postea explicabitur.

Peccatum originale negarunt pelagiani eorumque prodromi *Theodorus Mopsuestenus* et *Rufinus* quidam (cf. de gratia V, n. 80 sqq.). Rationes, ob quas negabant, breviter collectas proponit *S. Augustinus* (Opus imperf. contra Iulian. l. 3, c. 67 sqq.; *M* 45, 1278 sqq.). Postea hunc errorem renovarunt *Abaelardus,* albigenses, sociniani, multi recentes protestantes. Solent hi omnes peccatum originale eatenus tantum admittere, quatenus Adamus primo peccato malum exemplum dedit eoque alios homines ad peccatum allexit, sicut e contra opus redemptionis per Christum factae in eo est, quod Christus bono exemplo rectam salutis viam nobis monstravit[1]. Ex hac haereticorum doctrina patet dogma redemptionis recte intellegi non posse nisi supposita veritate peccati originalis, et consequenter hanc doctrinam esse unum ex fundamentalibus dogmatis religionis christianae. Est quidem haec res intellectu difficilis, ut *S. Augustinus* saepe fatetur (e. g. De mor. eccl. l. 1, c. 22, n. 40; *M* 32, 1328), sed tam clare in revelatione proposita, ut de veritate eius nulla rationabilis dubitatio possit exsistere.

---

[1] Ceterum inter protestantes de hac re tot fere sunt sententiae, quot capita. Inter plurimos quidem convenit peccatum originale non posse esse peccatum proprie dictum. „Der Gedanke, daß die ganze Menschheit ideal in Adam gesündigt habe, den auch unsere orthodoxe Dogmatik in ihrer weiteren Ausbildung sich, wenn auch teilweise in modifizierter Gestalt, aneignete, dürfte doch in Wahrheit undurchführbar sein. Eine Verantwortlichkeit, die doch durch einen Gerichtsakt vorausgesetzt wird, kann in Wahrheit bei lediglich idealen Personen nicht vorhanden sein." Ita *H. Schmidt* (Real-Enzykl. für protest. Theol. XV^2 30. *O. Kirn* ib. XIX^3 144 sqq. similiter peccatum originale negat). Nonnulli censent peccatum originale esse inclinationem ad peccatum generatione traductam (ib. 30 sq.). Alii volunt peccatum originale in eo esse, quod omnes homines ad similitudinem Adami peccent. E. g. *Nitzsch* (Lehrbuch der evang. Dogm. II, Friburgi 1891). Alii totam doctrinam ut absurdam reiciunt.

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

237. *Doctrina catholica de peccato originali* continetur his canonibus *concilii tridentini* (sess. 5):

1. „Si quis non confitetur primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et iustitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse incurrisseque per offensam praevaricationis huiusmodi iram et indignationem Dei atque ideo mortem, quam antea illi comminatus fuerat Deus, et cum morte captivitatem sub eius potestate, qui mortis deinde habuit imperium, hoc est diaboli, totumque Adam per illam praevaricationis offensam secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse, A. S."

2. „Si quis Adae praevaricationem sibi soli et non eius propagini asserit nocuisse, et acceptam a Deo sanctitatem et iustitiam, quam perdidit, sibi soli et non nobis etiam eum perdidisse, aut inquinatum illum per inoboedientiae peccatum mortem et poenas corporis tantum in omne genus humanum transfudisse, non autem et peccatum, quod mors est animae, A. S."

3. „Si quis hoc Adae peccatum, quod origine unum est et propagatione, non imitatione transfusum omnibus inest, unicuique proprium, vel per humanae naturae vires vel per aliud remedium asserit tolli quam per meritum unius mediatoris Domini nostri Iesu Christi ..., A. S."

4. „Si quis parvulos recentes ab uteris matrum baptizandos negat, etiamsi fuerint a baptizatis parentibus orti, aut dicit in remissionem quidem peccatorum eos baptizari, sed nihil ex Adam trahere originalis peccati, quod regenerationis lavacro necesse sit expiari ad vitam aeternam consequendam, unde fit consequens, ut in iis forma baptismatis in remissionem peccatorum non vera, sed falsa intellegatur, A. S.... Parvuli, qui nihil peccatorum in semetipsis adhuc committere potuerunt, ideo in remissionem peccatorum veraciter baptizantur, ut in iis regeneratione mundetur, quod generatione contraxerunt."

5. „Si quis per Iesu Christi Domini nostri gratiam, quae in baptismate confertur, reatum originalis peccati remitti negat aut etiam asserit non tolli totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet, sed illud dicit tantum radi aut non imputari, A. S.... Concupiscentiam, quam aliquando apostolus peccatum appellat, sancta synodus declarat ecclesiam catholicam numquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinat. Si quis autem contrarium senserit, A. S." (*Denz.* n. 788 sqq.)[1]

238. ***Arg. 1.*** **Ex S. Scriptura.**

a) *In vetere testamento* peccatum originale non eadem quidem claritate docetur qua in novo, sed nihilominus satis indicatur. *Psalmista*

[1] Disputationes de peccato originali in concilio habitas exponit *W. Koch,* Theologische Quartalschrift, Tübingen 1913, 430 sqq. 552 sqq., et 1914, 101 sqq. Cf. *St. Ehses,* Concilii tridentini actorum pars II 163 sqq. 176 sqq. 185 sqq. 196 sqq. 218 sqq. 239 sqq.

enim confitens coram Deo peccata sua misericordiam divinam etiam ob eam rationem implorat, quod iam a die nativitatis suae peccato infectus fuerit, et ideo mirum non sit, quod arbor mala malum fructum tulerit: „Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea“ (Ps. 50, 7). Utique non vult incusare parentes suos, quod se peccaminoso modo genuerint, sed loquitur de peccato suo, non vero de peccato actuali; ergo de peccato, quod ex ipsa conceptione contraxit. „Suscepit personam generis humani David, et attendit omnium vincula, propaginem mortis consideravit, originem iniquitatis advertit, et ait: Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum. Numquid David de adulterio natus erat, de Iesse, viro iusto, et coniuge eius? Quid est, quod se dicit in iniquitate conceptum, nisi quia trahitur iniquitas ex Adam?“ (*S. Augustinus,* Enarr. in Ps. 50, n. 10; *M* 36, 591.) Censet quidem Palmieri in hoc psalmo per peccatum et iniquitatem per se significari concupiscentiam, sed cum neque עָוֹן neque חַטָּאת umquam in vetere testamento significent concupiscentiam, haec explicatio non est valde probabilis. Concedendum est nisi ope traditionis ex psalmo ipso non posse efficax argumentum deduci, quia aliae explicationes vi verborum non excluduntur.

Quis primus Ps. 50, 7 de peccato originali explicaverit, mihi non constat. Certe Origenes non uno loco ita explicat. Ita tract. 9 in Matth.: „Ait David ex persona omnium nascentium ex carne et sanguine: Quoniam in iniquitatibus conceptus sum, et in delictis concepit me mater mea“ (cf. infra n. 241). Alios locos vide collectos apud *Migne,* Patrol. graec. 11, 1093 sqq., nota 56.

239. Simile motivum misericordiae atque psalmista *Iob* adducit. Postquam enim generatim de imbecillitate hominis locutus est: „Homo natus de muliere, brevi vivens tempore ... et dignum ducis super huiuscemodi aperire oculos tuos et adducere eum tecum in iudicium?“ statim addit naturalem hominis vitiositatem: „Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine? Nonne tu, qui solus es?“ (Iob 14, 1 sqq.) Textus latinus satis clare exprimit peccatum ex conceptu contractum. Idem etiam magis valet de versione Septuaginta: Τίς γὰρ καθαρὸς ἔσται ἀπὸ ῥύπου; ἀλλ' οὐδείς, ἐὰν καὶ μία ἡμέρα ὁ βίος αὐτοῦ ἐπὶ τῆς γῆς. Sed textus hebraeus habet: „Quis dabit mundum de immundo? Ne unus quidem.“ Quae verba tum secundum contextum tum secundum communem expositionem aptissime ita intelleguntur, ut originis notam contineant et sensus sit: Quis potest facere mundum eum, qui ex immunda stirpe est? Responsum est: Ne unus quidem, i. e. nemo ex natura mundus invenitur, aut: nemo mundum efficere potest eum, qui est ex immundo. Versio Septuaginta trahit prima vocabula sequentis versus ad hunc versum: „si dies eius determinati sunt“. S. Hieronymus illud *lo echad,* „ne unus quidem“, vertit: „Nonne tu, qui solus es?“ Sed haec versio non quadrat in contextum. Patet

autem tum in textu originali tum in versionibus doctrinam de peccato originali non obscure innui. Ita hunc textum intellexit traditio christiana, cuius quaedam testimonia vide apud *Bernardum de Rubeis*, De peccato originali c. 18 in fine. *Clemens Rom.* verba Iob (et Ps. 50) secundum Septuaginta citat ad ostendendum sanctos humiliter de se sensisse (1 Cor. 17, 3), nullam addens explicationem. *Clemens Alex.*, contra doketas loquens, qui ex verbis Iob volebant ostendere actum generandi esse malum, concedit quidem verba dici de infantibus, negat autem sermonem esse de malitia generationis (Strom. 3, 16; *M* 8, 1199 sq.); quomodo autem textus sit recte interpretandus, non dicit. Eodem modo arguit ibidem de Ps. 50. Origenes vero et posteriores Patres et scriptores ecclesiastici utrumque textum intellexerunt de peccato originali[1]. Alia quaestio est, num Clemens Alex. et Origenes habuerint rectum conceptum peccati originalis, de qua re hic non agimus (cf. supra n. 148 sq., infra n. 260). Ceterum quomodo traditio christiana textum intellexerit, optimum argumentum sunt versiones graeca et latina, quae per tot saecula in usu fuerunt ecclesiae (cf. *Knabenbauer,* Comm. in h. l.).

240. b) *Ex novo testamento* variis modis argumentum formari potest, e. g. ex eo, quod baptismus, qui datur in remissionem peccatorum, omnibus necessarius est, ut possint ingredi in regnum caelorum. Ergo omnes per peccatum impediuntur ab ingressu regni caelorum. Atqui non omnes per peccatum personale. Ergo per peccatum originale. Similiter Christus omnium redemptor est, etiam eorum, qui nullum peccatum actuale commiserunt; ergo praeter peccatum actuale aliud peccatum est in mundo, et hoc vocatur originale.

S. Paulus hanc doctrinam exponit vel potius manifeste supponit in epistula ad romanos (5, 12 sqq.). Quod ad textum attinet, notandum est in v. 14 illud μή omitti in nonnullis codicibus; nihilominus lectio est critice certa, tum quia exhibetur in omnibus fere codicibus, tum quia postulatur per contextum. In v. 12 illud ἐφ' ᾧ potest intellegi aut „in quo", i. e. Adamo, aut „quia", ut 2 Cor. 5, 4; Phil. 3, 12 etc. Utraque explicatio indifferens est ad nostram argumentationem. In latina versione in v. 15 occurrit: „multi" et „plures", sed in textu originali bis habetur: οἱ πολλοί, quod significat omnes homines in oppositione ad ἕνα, i. e. Adamum vel Christum.

Itaque apostolus haec docet: Adam peccatum commisit, et hoc peccatum secuta est mors; mors autem cum peccato in omnes homines transiit, quia per illud peccatum Adami omnes peccatores constituti sunt, etiam illi, qui nullum peccatum actuale commiserunt. Nam omnes debent mori, non in poenam peccati actualis, quia ante Moysen nulla erat lex, qua poena mortis statuebatur in certa crimina, et quia

[1] Scriptor ignotus libri, cui titulus: „Quaestiones et responsiones ad orthodoxos", inter opera Iustini, negat verba Iob convenire infanti (Quaest. 88; *M* 6, 1330). Ob hanc et alias rationes editor, *Maranus,* censet eum fuisse pelagianum (l. c. 1242 sq.).

etiam illis moriendum est, qui ipsi nullum peccatum commiserunt; sed omnes mori debent, quia omnes per Adamum peccatores constituti et propter unius peccatum omnes mortis condemnati sunt. Sicut autem per unius Adami inoboedientiam omnes peccatores facti sunt, ita Christus per oboedientiam suam pro omnibus satisfecit, ut per ipsum omnes iusti fiant. Ubi nota medium transfundendi peccatum esse naturalem generationem, medium transfundendi iustitiam Christi esse supernaturalem regenerationem per baptismum. Ergo iustitia Christi non aeque immediate transit in singulos homines atque peccatum Adami. Hunc esse sensum verborum apostoli ex traditione catholica certum est (*Denz.* n. 102 791).

Itaque secundum apostolum per lapsum Adami peccatum (ἡ ἁμαρτία) transiit in omnes et singulos homines, ut omnes sint peccatores et poenae mortis rei, etiamsi ipsi non commiserunt actuale peccatum; et per hoc peccatum omnes carent iustitia, quam per Christum recipiunt. Ὥσπερ γὰρ διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου [Ἀδάμ] ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί, οὕτως καὶ διὰ τῆς ὑπακοῆς τοῦ ἑνός [Χριστοῦ] δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί (v. 19). Ergo per peccatum Adami omnes homines facti sunt peccatores, et per Christum recipient iustitiam, si in eum crediderint. Vere peccatores per Adamum, sicut vere iusti per Christum. Atqui peccatum, quod est peccatum proprie dictum, singulis proprium, tamen non actibus singulorum, sed culpa protoparentis contractum, est praecise id, quod ecclesia catholica vocat peccatum originale; ergo exsistit in mundo peccatum originale (cf. *Cornely,* In epist. ad Rom. 5, 12 sqq.). Hoc est, quod apostolus alio loco dicit: „Eramus natura filii irae, sicut et ceteri" (Eph. 2, 3). Si enim φύσει sumus irae Dei subiecti, ipsa φύσις est corrupta, i. e. peccati tradux.

Negari quidem nequit a S. Paulo ipsam quoque concupiscentiam appellari peccatum; unde videri potest docere nihil aliud esse peccatum originale nisi concupiscentiam. At imprimis haec iam est quaestio, in qua re consistat peccatum originale, de qua quaestione postea dicemus (cf. infra n. 264 sqq. 587). Dein vero S. Paulus diserte docet per baptismum tolli totum id, quod rationem peccati proprie dicti habeat (Rom. 6, 7 18 22 23; 7, 6; 8, 1 2). Concupiscentia autem manet etiam in baptizatis; ergo ipsa per se non est peccatum neque reddit hominem formaliter iniustum. Praeterea peccatum ab Adamo in omnes homines derivatum opponitur iustitiae acceptae per Christum (Rom. 5, 19). Atqui iustitia a Christo accepta opponitur morti animae, quae consistit in carentia iustitiae seu gratiae; non vero ita opponitur concupiscentiae, ut cum ea simul esse non possit. Non propter solam concupiscentiam homines sunt in condemnatione et exclusi a regno Dei, sicut sunt per peccatum originale (Rom. 5, 18). Ergo S. Paulus non in sola concupiscentia reponit rationem peccati originalis. Obiectiones pelagianorum vide apud *Palmieri* (De Deo creante 520 sqq.).

De aliis quibusdam textibus, quibus SS. Patres contra pelagianos probant peccatum originale, cf. *Bellarm.*, De amiss. grat. l. 4, c. 4.

241. ***Arg. 2.*** **Ex traditione.**

In argumentando ex SS. Patribus difficultas quaedam in eo est, quod apud eos vox peccati multo latiorem sensum habet quam nostra aetate. Nos enim vix aliud solemus peccatum appellare nisi solum actum (vel statum) moraliter malum. Veteribus autem saepe peccatum idem est atque quilibet defectus, quodlibet malum vel vitium, etiam non pertinens ad ordinem moralem (cf. infra n. 587 et IX, n. 429 434). Attendendum igitur est, quo sensu Patres de peccato loquantur, et videndum, num de iniquitate loquantur seu de statu, qui opponitur iustificationi supernaturali. Concedendum est etiam Patres ante Pelagium scribentes, cum contra manichaeos et alios haereticos defenderent libertatem hominis ad bene agendum, non tam frequenter mentionem facere peccati originalis. Nihilominus doctrina catholica etiam illa aetate sufficienter enuntiatur.

Imprimis igitur audiendi sunt illi Patres, qui ante pelagianos docuerunt, et hoc eo magis, quia protestantes saepe dicunt eos ignorasse peccatum originale, immo Patres graecos semper mansisse pelagianos. *S. Irenaeus* saepius loquitur de peccato originali: „Deum quidem in primo Adam offendimus, non facientes eius praeceptum; in secundo autem Adam reconciliati sumus, oboedientes usque ad mortem facti. Neque enim alteri cuidam eramus debitores, sed illi, cuius praeceptum transgressi fueramus a principio" (l. 5, c. 16, n. 3; cf. l. 3, c. 18; l. 4, c. 2, n. 7; l. 5, c. 17, n. 1; *M* 7, 1168 932 979 1169. De Irenaei doctrina vide „Der Katholik" 1905 I 56 sqq.; cf. supra n. 174). *Origenes:* „Constat unumquemque per peccatum cecidisse. Et Dominus est, qui erigit elisos et elevat, qui corruunt. In Adam omnes moriuntur, et ita cecidit orbis terrarum et indiget erectione, ut in Christo omnes vivificentur" (In Ier. hom. 8, n. 1; *M* 13, 337)[1]. *S. Athanasius:* „Omnes, qui ex Adamo oriuntur, in iniquitatibus concipiuntur, proavi sui damnatione collapsi" (In Ps. 50, n. 7; *M* 27, 239). *S. Cyprianus* cum 66 aliis episcopis: „Si etiam gravissimis delictoribus et in Deum multum ante peccantibus, cum postea crediderint, remissa peccatorum datur, et a baptismo atque gratia nemo prohibetur, quanto magis prohiberi non debet infans, qui recens natus nihil peccavit, nisi quod secundum Adam carnaliter natus contagium mortis antiquae prima nativitate contraxit,

[1] Cernimus hic, quam vere *S. Basilius* de Origene et eius asseclis dixerit: Vis traditionis saepe homines cogit contra suas opiniones testimonium reddere veritati (De Spiritu Sancto n. 73; *M* 32, 204). *Clementis Alex.* obscuram doctrinam de peccato originali exponit *Th. Rüther* (Die Lehre von der Erbsünde bei Klemens von Alexandrien, Freiburg i. B. 1922), qui censet Clementem admisisse quidem corruptionem originalem, non tamen peccatum proprie dictum originale. Cf. Zeitschrift für kathol. Theologie 1923, 451 sqq.

qui ad remissam peccatorum accipiendam hoc ipso facilius accedit, quod illi remittuntur non propria [i. e. sua ipsius actualia], sed aliena peccata" (Ep. 64 ad Fidum n. 5; *H* 2, 720). *S. Ambrosius:* „Antequam nascamur, maculamur contagio, et ante usuram lucis originis ipsius excipimus iniuriam, in iniquitate concipimur" (Apolog. David c. 11, n. 56; *M* 14, 873). Similiter *S. Gregor. Naz.* orat. 19, n. 14; *M* 35, 1059. Multa alia dicta SS. Patrum vide apud Dr. *Heinrich* (Dogm. Theol. VI[2] 736 sqq.). Cf. *Mausbach,* Die Ethik des hl. Augustinus II 139 sqq.

242. Postquam vero pelagiani hanc doctrinam impugnare coeperunt, statim catholici doctores omnes ad defendendam veritatem a priscis Patribus acceptam surrexerunt. *S. Augustinus* Iuliano fidenter obicit: „Non ego finxi originale peccatum, quod catholica fides credit antiquitus; sed tu, qui hoc negas, sine dubio novus es haereticus" (De nupt. et concup. l. 2, c. 12, n. 25; *M* 44, 450 sq.). Et iterum: „Propter quam catholicam veritatem sancti ac beati et in divinorum eloquiorum pertractatione clarissimi sacerdotes Irenaeus, Cyprianus, Reticius, Olympius, Hilarius, Ambrosius, Gregorius [Naz.], Innocentius, Ioannes [Chrysost.], Basilius, quibus adde presbyterum, nolis velis, Hieronymum, ut omittam eos, qui nondum dormierunt, adversus vos proferunt de omnium hominum peccato originali obnoxia successione sententiam" (Contra Iul. l. 2, c. 10, n. 33; *M* 44, 697). Contra pelagianos veritatem catholicam S. Augustinus tam strenue et solide defendit, ut in materia gratiae et peccati originalis ipse prae ceteris doctor classicus habeatur, et ut fundamentalia principia doctrinae eius saepe usque ad ipsa verba ab auctoritate ecclesiastica in definitiones assumpta sint. De qua re cf. *Caelestini* epistulam (*Denz.* n. 128 142).

243. *Error pelagianorum a pluribus conciliis reiectus est,* ut a *synodis carthagin.* a. 412 416 417, a *synodo diospolitana* a. 415, a *concilio milevitano II* a. 416 et *carthaginensi* a. 418 (*Denz.* n. 101 sqq.), *ephesino* a. 431 (*Denz.* n. 126), *arausicano II* a. 529 (*Denz.* n. 174 sqq.). Easdem definitiones repetiit *conc. trid.* sess. 5 (*Denz.* n. 787 sqq.; cf. 376 410). Cf. supra n. 237, infra n. 250 sqq. 275.

244. Contra doctrinam catholicam pelagiani movebant *difficultates ex dictis quorundam veterum scriptorum,* quas difficultates partim iam S. Augustinus in libro 1 contra Iul. solvit. Quamdiu enim error nondum ortus erat contra peccatum originale, SS. Patres loquentes ad catholicos nondum tam solliciti erant ad cavenda omnia dicta, quae forte in malam partem verti poterant, sed, scientes omnes admittere peccatum originale, maiore cum libertate loquebantur. Audiatur unus *Chrysostomus,* ad quem adversarii praecipue provocabant. Hic S. Pater clare proponit doctrinam de peccato originali. Ita e. g. Col. 2, 14 sic interpretatur: „Venit semel Christus, invenit nostrum

chirógraphum paternum, quod scripsit Adam; ille initium induxit debiti, nos faenus auximus posterioribus peccatis" (apud *S. Augustinum*, Contra Iul. l. 1, c. 6, n. 26; *M* 44, 658). Ideo docet omnes homines, etiam infantes, baptizandos esse, ut iustitiam recipiant, licet ipsi peccata nulla commiserint: „Ideo etiam infantes baptizamus, licet peccata [ἁμαρτήματα, nota pluralem] non habeant" (ib. n. 22; *M* 44, 656). Ad quem locum iam *Augustinus* notavit ibi sermonem esse de peccatis actualibus propriis: „At, inquies, cur non ipse addidit ‚propria'? Cur, putamus, nisi quia disputans in catholica ecclesia non se aliter intellegi arbitrabatur, tali quaestione nullius pulsabatur, vobis nondum litigantibus securius loquebatur?" (Contra Iul. l. 1, c. 6, n. 22; *M* 44, 656). In ipsa illa homilia 10 in ep. ad rom., ad quam provocabant pelagiani, Chrysostomus peccatum originale docet: „Unde liquet, quod non ipsum peccatum transgressionis legis [mosaicae], sed peccatum illud inoboedientiae Adami ipsum illud, inquam, peccatum erat, quod omnia perdebat. Et quaenam huius rei probatio fuerit? Nempe quod omnes ante legem interirent. . . . Ut cum tibi dixerit iudaeus: Quo pacto, recte agente Christo, universus orbis salvatus est? possis ipsi dicere: Quomodo uno inoboediente Adamo orbis condemnatus est? . . . Mortem et condemnationem unum quidem peccatum afferre potuit; gratia autem non illud modo peccatum sustulit, sed et quae post illud supervenere" (*M* 60, 475). Unde si ad quaestionem: „Quid porro sibi vult illud ‚in quo omnes peccaverunt'?" respondet: „Illo lapso et ii item, qui de ligno non comederunt, effecti sunt ex illo omnes mortales", hoc responsum certe pelagianos non iuvat, qui negabant per peccatum Adami homines mortales factos esse; dein vero responsum Chrysostomi explicat effectum, non vero formalem rationem peccati originalis, ut sensus illius quaestionis: „Quid sibi vult illud ‚in quo omnes peccaverunt'?" sit hic: Quo effectu manifestatur hoc peccatum?

245. Difficiliora, saltem primo aspectu, sunt ea, quae dicit ad v. 19: ‚Per unius inoboedientiam peccatores constituti sunt multi': „Videtur quidem quaestionem non parvam habere, quod dictum est, sed si quis accurate attenderit, et hoc facile solvetur. Quaenam igitur quaestio fuerit? Dicere videlicet multos ob unius inoboedientiam peccatores exstitisse. Illo enim peccante ac mortali effecto, et qui ex eo orti sunt, esse tales nihil absurdum: at ex illius inoboedientia alterum peccatorem exstitisse, id vero quam, obsecro, congruentiam consequentiamque habet? Invenietur enim sic nec poenas quidem debere, qui talis fuerit, siquidem non ex se ipso peccator exstiterit. Quid igitur hoc loco verbum ‚peccatores' significat? Mihi videtur tantumdem significare, quantum illud: supplicio obnoxii ac mortis rei." Verba sine dubio sunt obscura, sed in contextu non possunt habere alium sensum nisi hunc: Quomodo potest esse aliquis peccator actualis per delictum alterius, cum pro delicto alterius ne poenas quidem quisquam teneatur

dare? Respondetur: Utique per delictum alterius non potest quisquam actualis peccator exsistere, sed potest habitualiter condemnationi subiacere. In obiectione enim dicitur: Ex peccato alterius nemo potest esse is, qui per se peccavit. Unde in responso Chrysostomus hoc concedit, et dicit agi solum de habituali condemnatione. Verba igitur Chrysostomi possunt recte intellegi, quamvis verum sit post pelagianismum non iam ita loquendum esse.

Hoc unum exemplum sufficiat; nam simili modo alii Patres, qui opponuntur, quia dicunt animam, antequam homo liberae electionis sit capax, non commisisse peccatum, interpretandi sunt de peccato actuali, quatenus negant praeexsistentiam animarum et peccatum in ea commissum (cf. *Wirceburgenses,* Tract. de peccat. n. 78 sqq.; *Palmieri,* De Deo creante 543 sqq.).

246. ***Arg. 3.*** **Ratio naturalis** non potest quidem efficaciter probare exsistentiam peccati originalis, quia ex una parte agitur de gratia supernaturali, quam ratio non potest attingere, ex altera vero parte status naturae purae, in qua esset mortalitas et concupiscentia et aliae miseriae huius vitae, non est impossibilis. Nihilominus *S. Augustinus* ex miseriis huius vitae probat exsistentiam peccati originalis, e. g. Contra Iul. l. 4, c. 16, n. 83 (*M* 44, 782): „Quid igitur restat, nisi ut causa istorum malorum sit aut iniquitas vel impotentia Dei aut poena primi veterisque peccati? Sed quia nec iniustus nec impotens est Deus, restat, quod non vis, sed cogeris confiteri, quod grave iugum super filios Adae non fuisset, nisi delicti originalis meritum praecessisset." Iam huiusmodi argumentum duplici modo potest esse omnino efficax. Quamvis enim miseriae huius vitae, si per se considerantur, possint etiam esse in statu naturae purae, constat tamen eas in hunc ordinem providentiae non introductas esse nisi per modum poenae. Ubi autem poena, ibi culpa. Hoc est ipsum argumentum S. Pauli in epistula ad romanos. Altera via efficax argumentandi est, si miseriae humanae considerantur non ut mere physici defectus, sed cum morali suo effectu, quo homini moraliter impossibilem reddunt adeptionem finis ultimi. Talem enim ordinem non potuit Deus ab initio instituere; ergo necessario admittendum est peccatum, quod sit causa huius impossibilitatis. Nihilominus difficile est in hoc argumento ostendere peccata actualia hominum non esse sufficientem rationem huius impossibilitatis, in quantum saltem haec independenter a revelatione cognoscitur. — Potest etiam aliquo modo suaderi exsistentia alicuius universalis culpae ex eo, quod apparet improbabile Deum tam benignum voluisse a priori hominem tot miseriis subicere, quamvis ex altera parte responderi possit Deum potuisse habere rationem ita agendi, quae nos interim lateat. Sed si fides docet mala huius vitae esse poenas peccati, haec doctrina quam maxime rationi congrua est (cf. *S. Thomas,* Contra gent. l. 4, c. 52; *Ripalda* III, disp. 12, sect. 7 sqq.; *Casini,* Quid est homo? a. 3, § 3).

247. *Ut igitur breviter comprehendamus catholicam de peccato originali doctrinam,* ea secundum definitionem *conc. trid.* sess. 5 haec capita complectitur: a) Adam per praevaricationem suam non sibi soli, sed omni propagini suae sanctitatem et iustitiam a Deo acceptam perdidit, neque mortem tantum et poenas corporis, sed etiam peccatum, quae est mors animae, in omne genus humanum transfudit; b) Adami peccatum non imitatione, sed propagatione in omnes transfunditur et inest unicuique proprium; c) ideo omnes redemptione Iesu Christi indigent et baptizari debent in remissionem peccatorum, etiam infantes a parentibus baptizatis nati, cum secus non possint vitam aeternam consequi (supra n. 237).

Ceterum etsi peccatum originale est peccatum sensu proprio, non tamen peccatum originale et peccata actualia sunt peccata sensu univoco, sed analogo tantum, ut ex dicendis patebit (cf. infra n. 270).

Prop. XXVII. Peccatum originale formaliter consistit in habituali aversione a Deo, fine ultimo supernaturali, seu in privatione gratiae sanctificantis, per praevaricationem Adami voluntarie abiectae.

Explicatio theologica (Sum. 1, 2, q. 82, a. 3).

248. *Ecclesia,* quamvis strenue defenderit exsistentiam peccati originalis contra haereticos, tamen hucusque *nondum definivit, in qua re formalis ratio peccati originalis consistat.* In *conc. trid.* die 31 maii a. 1546 de hac re disputatum est, et tandem consentiebant plurimi optimam esse doctrinam S. Thomae, secundum quam peccatum originale consistat formaliter in abiectione gratiae sanctificantis, cum inordinata concupiscentia sit quasi pars materialis peccati originalis. Immo volebant hanc doctrinam in canones de peccato originali recipere; sed postmodum haec verba deleta sunt, „seu quod nollent ecclesiae auctoritatem intermiscere opinantium doctrinis, seu quod, ubi definitiones concipi possent veterum Patrum vocabulis, ea nollent a theologis recentibus mutuari, cum venerationi conducat non modo sententiarum, sed etiam vocum antiquitas“ (*Pallavicini,* Hist. conc. trid. l. 7, c. 8 et 9). Cf. *St. Ehses,* Conc. trid. actorum pars II 172 sqq.

In *conc. vatic.* propositum est schema, in quo haec verba occurrunt: „Sub anathemate proscribimus eorum doctrinam haereticam, qui dicere ausi fuerint peccatum originale in Adae posteris non esse verum et proprium peccatum, nisi ab ipsis per suum actualem consensum peccando comprobetur; vel qui negaverint ad rationem peccati originalis pertinere privationem sanctificantis gratiae, quam primus parens, libere peccans, pro se suisque posteris perdidit“ (Collect. Lac. VII 517; cf. p. 566, III, can. 4 5). Notarunt autem theologi ad haec verba: „In hac forma definitionis tria sunt animadvertenda: a) Id, quod dicitur pertinere ad rationem originalis peccati, non solum est *negative* carentia gratiae sanctificantis, sed est *privatio* gratiae, h. e. carentia sanctitatis, quae

secundum ordinationem Dei, quatenus totum genus humanum sua in radice et in suo capite primitus elevavit ad supernaturalem ordinem gratiae, deberet inesse omnibus Adae posteris; nunc vero ea *privati* sunt. Haec autem privatio b) nec est nec esse potest sine culpa libere contracta; quae quidem libertas non est personalis singulorum, sed est libertas ipsius capitis totius generis humani, Adam, qui libere peccando gratiam perdidit, non solum ut sibi personalem, sed ut derivandam ex institutione Dei ad omnes suos posteros. Et ideo culpa illa Adami est culpa naturae humanae et fit habituale peccatum proprium omnibus, qui carnali generatione ab Adam propagatam participant naturam. . . . c) Denique notandum est in definitione non dici privationem gratiae esse ipsam *essentiam* peccati originalis; sunt enim quoad habitualis et speciatim originalis peccati essentiam diversi modi loquendi inter theologos catholicos, qui dogma ipsum relinquunt omnino integrum; sed tantummodo dicitur privationem gratiae sanctificantis *pertinere ad rationem peccati originalis,* quod verum manet, quamdiu haec privatio ut necessario nexa cum originali peccato non negatur" (ib. 549).

Itaque de formali ratione peccati originalis hucusque nihil definitum est ab ecclesia, ideoque de hac re possunt esse variae opiniones inter theologos. Iamvero opiniones theologorum probabiles duae sunt, quarum altera est S. Thomae et nunc communissima, altera inter theologos saeculi XVII et saeculi XVIII valde communis. Ut igitur videamus, utra praeferenda sit, utramque breviter exponamus.

249. *Sententia S. Thomae ea est, quod peccatum originale formaliter consistit in privatione originalis iustitiae* (1, 2, q. 82, a. 3), seu, quod secundum eius doctrinam idem est, formaliter et essentialiter in privatione seu voluntaria abiectione gratiae sanctificantis. Nam cum secundum S. Thomam iustitia originalis formaliter consistat in gratia sanctificante, qua voluntas subditur Deo, reliqua autem dona praeternaturalia sint materialis tantum eius pars (supra n. 223), et cum inter dona originalis iustitiae nullum sit, cuius privatio formalem rationem peccati habere possit, praeter gratiam sanctificantem, merito infertur privationem gratiae sanctificantis esse formale et essentiale in peccato originali[1]. Privatio non est simpliciter absentia gratiae, sed absentia gratiae cum respectu ad voluntariam eius abiectionem ex parte

[1] Cur S. Thomas dicit peccatum originale consistere in privatione originalis iustitiae, cur non dicit consistere in privatione gratiae sanctificantis? Quia revera homo peccato originali non sola gratia sanctificante privatus est, sed etiam dono integritatis et ceteris donis gratuitis. Dein vero Thomas distinguit illam originalem iustitiam, „per quam voluntas subdebatur Deo" (quae, ut supra n. 223 audivimus, consistit „in subiectione supernaturali rationis ad Deum, quae est per gratiam sanctificantem"), et illam originalem iustitiam, per quam inferiores vires subdebantur rationi. Privatio rectitudinis in voluntate „est formale in peccato originali"; inordinatio autem inferiorum virium seu concupiscentia est „quiddam materiale" (1, 2, q. 82, a. 3). De qua re infra (n. 267) plura.

hominis. Non potuit quidem homo physice in se gratiam destruere, sed potuit actum ponere, quem secundum legem divinam sequeretur ablatio gratiae ex parte Dei. Abiectio igitur gratiae ex parte hominis est peccatum, subtractio gratiae ex parte Dei est poena peccati. Iamvero privatio gratiae, praecise ut abiectae per praevaricationem Adami, secundum hanc sententiam constituit peccatum originale, ita ut privatio gratiae formaliter se habeat, peccatum vero Adami causaliter ad constituendum peccatum originale.

Haec privatio gratiae reddit hominem aversum a Deo, fine ultimo supernaturali. Sicut enim per solam gratiam sanctificantem homo recte ordinatus est ad Deum, finem supernaturalem, ita homo per voluntariam privationem gratiae sanctificantis aversus est ab ultimo fine. Unde dicere licet peccatum originale consistere in aversione ab ultimo fine supernaturali. Haec sententia est longe communior omnium theologorum. Nam praeter *S. Thomam* (1, 2, q. 82, a. 3; In 2, dist. 30, q. 1, a. 1 et 3) et plurimos ex eius discipulis (*Capreolum* 2, dist. 31, q. 1, a. 3; *Dom. Sotum,* De nat. et grat. l. 1, c. 9; alios) eam docent *Scotus* et eius discipuli communiter (In 2, dist. 29, q. 2), item multi alii, ut *Bellarminus* (De amiss. grat. l. 5, c. 9), *Vazquez* (In 1, 2, disp. 132, c. 8 9), *Suarez.* Audiatur e. g. *Suarez:* „Peccatum originale per se est habitualis aversio a Deo, fine supernaturali, unde privat iustitia seu, quod idem est, caritate et gratia, quatenus hominem convertunt ad ultimum finem supernaturalem, scilicet Deum. Est communis theologorum" (De vitiis et peccatis disp. 9, sect. 2, n. 18). Cf. *Salas,* In 1, 2, tract. 13, disp. 11, sect. 3.

250. ***Argumenta*** afferri non possunt disertae definitiones conciliorum; aliter haec res non iam esset liberae opinionis. Nihilominus concilia ea docuerunt, ex quibus per modum conclusionis recte deducimus nostram sententiam. Ita a) *conc. arausican. II* docet „peccatum, quod *mors est animae,* per unum hominem in omne genus transiisse" (*Denz.* n. 175). Atqui mors animae in ordine supernaturali est privatio gratiae sanctificantis, quia gratia est principium vitae spiritualis. Ergo privatio gratiae sanctificantis est peccatum originale.

251. b) *Conc. trid.* sess. 5, can. 2 et 3 docet Adamum „*acceptam a Deo sanctitatem et iustitiam,* quam perdidit, non sibi soli, sed nobis etiam perdidisse", et „hoc Adae peccatum, quod origine unum est, propagatione, non imitatione transfusum, omnibus *inesse unicuique proprium*" (*Denz.* n. 789 sq.). Atqui sanctitas et iustitia, quam Adamus a Deo acceperat, erat gratia sanctificans. Ergo perditio seu privatio huius gratiae est peccatum originale. Revera, quod inest singulis hominibus et quod singulis vi originis ab Adamo est proprium, est privatio gratiae, non actuale peccatum Adami. Unde *S. Anselmus* ait: „Non portant infantes peccatum Adae, sed suum. Nam aliud fuit

peccatum Adae, aliud est peccatum infantum, quia differunt: illud enim fuit causa, istud est effectus. Adam caruit debita iustitia, non quia alius, sed quia ipse deseruit; infantes carent ea, non quoniam ipsi, sed quoniam alius dereliquit" (De conc. virg. c. 26; *M* 158, 460). Ideo peccatum originale, quamvis unum origine et specie, est tamen in multis multiplex numero, quia numerus habituum et privationum sumitur ex parte subiectorum, quibus insunt (*S. Thomas* 1, 2, q. 82, a. 2).

252. c) *Conc. trid.* sess. 6, c. 3 docet: „Sicut homines, nisi ex semine Adae propagati nascerentur, non nascerentur iniusti, cum ea propagatione, per ipsum dum concipiuntur, *propriam iniustitiam contrahant:* ita, nisi in Christo renascerentur, numquam iustificarentur, cum ea renascentia per meritum passionis ipsius gratia, qua iusti fiunt, illis tribuatur" (*Denz.* n. 795). Atqui formaliter iusti efficimur per gratiam sanctificantem; ergo iniustitia, quae per originem ab Adamo singulis inest propria, est privatio gratiae sanctificantis; nam si gratia est formaliter nostra iustitia, nihil aliud nisi privatio gratiae potest formaliter esse nostra iniustitia.

253. *Obiectiones* variae fiunt contra hanc sententiam, quarum principalis fere haec est:

a) Deus, quando denegat infanti gratiam sanctificantem, iam ratione prius videt peccatum, ob quod huic infanti denegat gratiam. Ergo ante privationem gratiae iam adest peccatum huius infantis. *Resp.:* Deus, antequam ex sua parte denegat gratiam, iam videt peccatum originale originans, seu videt abiectionem gratiae, olim Adamo pro ipso et pro toto genere humano concessae, *concedo;* sed Deus, antequam videt hanc voluntariam abiectionem gratiae, iam videt peccatum originale originatum huius infantis, seu iam videt aliquod peccatum huic infanti proprium, *nego.* Tota obiectio in eo nititur, quod privationem gratiae accipit pro subtractione gratiae ex parte Dei, cum in nostra thesi accipiatur pro abiectione gratiae ex parte hominis. Eodem modo solvenda est difficultas, quod privatio gratiae non est peccatum, sed poena peccati.

254. b) *Aliae difficultates* fiunt ex casibus analogis, in quibus peccatum habituale non consistit in privatione gratiae, ut in peccato habituali, quod fieret in ordine naturae purae, et nunc in peccato veniali. Sed neganda est paritas, quia, cum alia sit sanctitas, cui opponitur peccatum veniale vel peccatum ordinis naturalis, necessario ipsa quoque ratio formalis horum peccatorum alia sit oportet, saltem si in concreto sumitur; nam si rem omnino in abstracto accipimus, sicut accipitur nomen peccati in obiectione, prorsus eodem modo peccatum habituale semper et ubique consistit in privatione debitae rectitudinis moralis. Ita peccatum grave habituale in ordine naturae consisteret

in privatione rectae habitudinis ad Deum finem ultimum naturalem; peccatum veniale consistit in privatione rectae habitudinis ad aliquid creatum, salva manente habitudine ad Deum finem ultimum. Similiter peccatum grave habituale in ordine supernaturali consistit in privatione rectae habitudinis ad Deum finem supernaturalem, quae habitudo constituitur per gratiam sanctificantem. Consequenter peccatum originale, quod est peccatum grave habituale ordinis supernaturalis, consistit in privatione rectae habitudinis ad Deum finem ultimum supernaturalem, seu in privatione gratiae sanctificantis. Itaque analogia inter diversa peccata recte considerata potius suadet nostram doctrinam.

255. *Quod vero dicunt secundum nostram sententiam omnia peccata gravia habitualia esse aequalia, non est verum.* Esset quidem verum, si in sola negatione gratiae peccatum reponeremus; at ponimus in voluntaria privatione gratiae, quae voluntaria privatio alia et alia est pro diversitate malitiae, qua gratia abiecta est. Sicut enim in omni falso iudicio negatio veritatis est eadem, et tamen gradus falsitatis est secundum id, quod veritati opponitur, ita in omni voluntate habitualiter mala est quidem eadem abiectio gratiae, sed est gradus malitiae secundum id, quod gratiae opponitur. Cf. IX, n. 483 sqq. 495 sqq. 549 sqq.

256. Alia explicatio. Ii theologi, qui has obiectiones moverunt, ob has ipsas rationes *aliam explicationem essentiae peccati originalis* praeferunt. Secundum hos igitur *peccatum originale est ipsum actuale peccatum Adami, quatenus a posteris eius moraliter commissum est et in iis moraliter perseverans eos Deo exosos reddit;* privatio vero gratiae est effectus peccati originalis. Itaque, quod nos dicimus causaliter esse peccatum originale, hi dicunt formaliter esse peccatum originale; et quod nos dicimus formaliter esse peccatum originale, hi dicunt esse effectum peccati originalis. Haec sententia non pugnat cum fide, quia hi quoque theologi concedunt privationem gratiae essentialiter pertinere ad peccatum originale, id quod sufficit ad doctrinae fidei satisfaciendum. Huius sententiae patronus post *Salmeronem* (In ep. ad Rom. disp. 46) et *Toletum* (In ep. ad Rom. c. 5) maxime cardinalis *de Lugo* exstitit (De poenit. disp. 7, sect. 7), quem secuti sunt *Viva* (tract. 8, disp. 1, q. 2, a. 1), *Platel* (n. 316), *Wirceburgenses* (n. 103), alii.

257. *In hac sententia displicet, quod secundum eam non apparet, quomodo peccatum originale sit unicuique proprium;* nam actus Adami potest quidem aliquo modo posteris eius imputari, sed non potest fieri eorum proprius actus. Unde si privatio gratiae, quae est revera unicuique propria, est sequela tantum peccati originalis, non intellegitur, quomodo ipsum peccatum originale sit singulis proprium. — Praeterea peccatum originale est aliquid specifice pertinens ad ordinem supernaturalem. In ordine enim naturali, ubi ea tantum dantur, quae debentur, Deus non potuit concessionem eorum, quae ad finem erant

necessaria, dependentia reddere a voluntate alterius. In ordine vero supernaturali, ubi finis et media ad finem sunt indebita, potuit Deus concessionem horum beneficiorum alligare alicui condicioni, quae condicio erat bona voluntas Adami, quae debebat gratiam pro se et suis posteris conservare. Unde conceptus peccati originalis non potest verificari, nisi formaliter includat supernaturalem gratiam. Ergo sententia, quae ex definitione peccati originalis excludit gratiam, non potest esse vera. Itaque cum ratio specifica peccati originalis petenda sit ex supernaturali habitudine ad Deum, haec necessario in definitione exprimenda est. Consistit autem haec habitudo in gratia sanctificante aut eius privatione. Itaque peccatum, quod omnes in Adamo commiserunt, est voluntaria abiectio gratiae, non vero peccatum gulae, nimium sciendi desiderium aliaque, quae in peccato Adami inveniuntur; nam quantum ad haec Adamus non erat constitutus caput et repraesentans generis humani, sed solum quod attinet ad voluntariam conservationem aut abiectionem gratiae. Cf. *Palmieri,* De Deo creante 561 sqq.; *Kleutgen,* Theologie der Vorzeit II² 671 sqq.

Prop. XXVIII. Reiciuntur falsae sententiae de essentia peccati originalis.

258. Inter catholicos[1] erroneam sententiam proposuerunt *Albertus Pighius* (ceterum optime meritus adversarius haeresiarcharum saec. XVI) et *Ambrosius Catharinus* (in opusc. De lapsu hominis et pecc. orig.), qui censebant *peccatum originale formaliter esse actuale peccatum Adami posteris eius imputatum;* privationem vero gratiae esse poenam peccati originalis. Haec sententia iam multo ante ab aliquibus tradita fuerat; nam S. Anselmus in libro De conceptu virginali (c. 26) eam impugnat. Item sententia haec valde similis est doctrinae cardinalis de Lugo et aliorum, de quibus dictum est in thesi praecedenti. Nihilominus de Lugo et alii non insistunt in imputatione, sed in eo, quod omnes homines aliquo modo in Adamo peccaverunt, et in eo tantum deficiunt, quod non attendunt ad specificam illam rationem, qua posteri omnes in Adamo peccasse dicendi sunt. Pighius autem et Catharinus peius loquuntur, quod in externa quadam imputatione peccatum originale constituunt. Recte ait *Bernardus de Rubeis:* „Splendide constat Patrum ecclesiae mens posteros Adae aliquo modo ipsum peccatum peccasse, quod commisit Adamus. Id unum si velint scriptores, quos adversarios recensuimus, nulla sunt reprehensione digni. Id redarguimus, quod originale peccatum, cuius rei nascimur omnes, nihil esse aliud constituunt quam Adami actuale peccatum nobis imputatum" (De pecc. orig. c. 57, n. 4).

---

[1] Cf. *Ios. Hub. Busch,* Das Wesen der Erbsünde nach Bellarmin und Suarez, Paderborn 1909, 34 sqq.

259. *Sententia Catharini admitti nequit,* quia secundum eam peccatum non vere transfunditur in posteros Adami, non est unicuique proprium, non potest in infantibus regeneratione tolli, quod generatione contraxerunt. Iamvero haec omnia secundum conc. trid. de peccato originali dicenda sunt. Praeterea per solam imputationem non potest quisquam sensu vero et proprio peccator constitui, sed ad summum potest aliquis hoc modo vices alterius gerere in poenis ferendis, sicut Christus Dominus omnium nostrum peccata tulit neque tamen ipse ullo modo peccator fuit.

260. Huic errori directe oppositus est *error eorum, qui docebant animas singulas in statu praeexsistentiae ante coniunctionem cum corpore peccasse et hoc esse peccatum originale.* Ita *manichaei* et *origenistae,* immo ipsi quoque, ut videtur, *pelagiani.* Nam teste *S. Augustino* dicebant infantibus in baptismo remitti peccatum, quod non ex Adamo contraxissent. „Ipsi quippe ut hoc dicerent, alicuius alterius sententiae praeiudicio, ni fallor, impulsi sunt; ac propterea, cum remitti baptizato peccata necessario faterentur, nec fateri vellent ex Adam ductum esse peccatum, quod remitti fatebantur infantibus, ipsam infantiam coacti sunt accusare, quasi accusator infantiae hoc securior fiat, quo accusatus ei respondere non posset" (De pecc. mer. et rem. l. 1, c. 17, n. 22; *M* 34, 121). Huc referendi sunt illi, de quibus loquitur *Guilelmus Parisiensis* in libro De vitiis et peccatis c. 5: „Fuerunt dicentes animam humanam naturaliter eligere corpus et desiderare coniunctionem ipsius, et propterea, dum eidem coniungitur, nimio gaudio amplecti corpus artiusque ei coniungi, quam deberet; et quia in origine sua et nostra hoc facit, ut dicunt, anima humana, originale peccatum dicitur, quo peccat nimio isto gaudio et amplexu quam deceat artiore" (Opera omnia, ed. Veneta 1591, 256). Sufficit has sententias commemorasse, quia per eas negatur peccatum originale et substituitur personale, et praeterea assumitur praeexsistentia animarum, quam reiciendam esse iam diximus (Prop. XVII).

261. *Petrus Lombardus* ita explicat peccatum originale: „Originale peccatum est culpa" (2, dist. 30, c. 7). Haec autem culpa nihil aliud est nisi „concupiscentia vel concupiscibilitas" (ib. c. 8), quae non est actus, sed vitium quoddam. Adam enim per peccatum corruptus est; in Adamo autem omnes eius posteri materialiter exsistebant, unde corrupta materia transiit in omnes eius posteros (ib. c. 10). „Caro enim propter peccatum corrupta fuit in Adam, adeo ut, cum ante peccatum vir et mulier sine incentivo libidinis et concupiscentiae fervore possent convenire, essetque torus immaculatus, iam post peccatum non valeat fieri carnalis copula absque libidinosa concupiscentia, quae semper vitium est et etiam culpa, nisi excusetur per bona coniugii. In concupiscentia ergo et libidine concipitur caro formanda in corpus prolis.

Unde caro ipsa, quae concipitur in vitiosa concupiscentia, polluitur et corrumpitur; ex cuius contactu anima, cum infunditur, maculam trahit, qua polluitur et fit rea; id est vitium concupiscentiae, quod est originale peccatum. Ideoque ipsum peccatum dicitur manere in carne. Caro igitur, quae in concupiscentia libidinis seminatur, nec culpam habet nec actum culpae, sed causam. In eo igitur, quod seminatur, corruptio est; in eo autem, quod nascitur, concupiscentiae vitium est" (2, dist. 31, c. 4 sq.). „Et quod vitium vel corruptio sit in carne ante coniunctionem animae, effectu probatur, cum anima infunditur, quae ex corruptione carnis maculatur, sicut in vase dignoscitur vitium esse, cum vinum infusum acescit" (ib. c. 6).

262. Quamvis nonnulli studeant haec verba Magistri in rectum sensum interpretari (*Valentia* II, disp. 6, q. 12, punct. 1, § 8), certum tamen est hanc doctrinam a non paucis scholasticis, ut ab *Henrico Gandavensi, Gregorio Ariminensi, Occamo,* aliis (de quibus cf. *Vazquez,* In 1, 2, disp. 132, c. 4), ita intellectam et admissam esse, ut dicerent *ex peccato Adami morbidam qualitatem effectam esse* in eius corpore eamque in corpora reliquorum hominum generatione transmitti; ex hac dein qualitate infici ipsam animam et in ea contrahi correspondentem qualitatem morbidam, in qua formaliter consistat peccatum originale, hanc autem vitiosam qualitatem animae esse concupiscentiam. Quidam etiam in fructu arboris scientiae boni et mali commenti sunt venenosam qualitatem, qua infectum esset corpus Adami, vel venenosum halitum serpentis.

263. *Haec sententia iam diu a theologis reiecta est,* quia peccatum non potest esse positiva qualitas, neque ipsa concupiscentia talis qualitas est, neque causa ulla huius qualitatis assignari potest, nisi velis recurrere ad illam inanem fictionem pomi venenosi: et ne haec quidem fictio explicat peccaminosam qualitatem animae. Porro concupiscentia non est peccatum originale, id quod statim probabimus (cf. *Bellarm.,* De amiss. grat. l. 5, c. 15; *Suarez,* De pecc. et vit. disp. 9, sect. 2, n. 12).

264. *Lutherani et calviniani satis communiter docuerunt peccatum originale esse concupiscentiam,* et hanc esse verum et proprium peccatum et manere etiam in baptizatis, sed iis a Deo non imputari (cf. *Bellarm.,* De amiss. grat. l. 5, c. 1; *I. T. Müller,* Die symb. Bücher 84 sq.; *Winer,* Kompar. Darstellung des Lehrbegriffes, 79 sqq.). Etiam *Iansenius* docet ipsi concupiscentiae inesse reatum formalis aversionis a Deo (De statu nat. laps. l. 1, c. 3). *Hanc doctrinam damnat ecclesia catholica* (cf. *Denz.* n. 742 1050 1051), quae semper cum apostolo (Rom. 6, 4; 8, 1) docuit (*conc. trid.* sess. 5, can. 5) baptismo „tolli totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet. . . . In renatis enim

nihil odit Deus, quia nihil est damnationis iis, qui vere consepulti sunt cum Christo per baptisma in mortem. . . . Manere autem in baptizatis concupiscentiam vel fomitem, haec sancta synodus fatetur et sentit. . . . Hanc concupiscentiam, quam aliquando apostolus peccatum appellat, s. synodus declarat ecclesiam catholicam numquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinat. Si quis autem contrarium senserit, A. S." (*Denz.* n. 792). In hac definitione habetur argumentum, quo reicitur contrarius error. Nam per baptismum deletur omne peccatum proprie dictum. Atqui per baptismum non deletur concupiscentia. Ergo concupiscentia non est peccatum proprie dictum. Maior constat ex S. Scriptura et alibi specialius probatur (De sacram. I, VI, n. 398 sqq.). Minor constat ex experientia. — Praeterea ne concupiscentia quidem actualis est peccatum, quia eius motus sunt indeliberati; a fortiori concupiscentia habitualis, i. e. inclinatio ad hos motus, non est peccatum, id quod inde quoque efficitur, quod haec concupiscentia nihil aliud est nisi appetitus sensitivus, secundum quod naturaliter tendit in sua obiecta independenter a voluntatis imperio. Si baiani et iansenistae dicunt concupiscentiam cum reatu esse peccatum: aut intellegunt reatum, ex quo orta est concupiscentia, et sic concupiscentia non est peccatum, sed effectus peccati; aut intellegunt ipsam concupiscentiam formaliter esse reatum (ita revera sentiunt), et sic manente concupiscentia manet reatus, etiam post baptismum, quod est falsum.

265. *Provocant iansenistae ad doctrinam S. Augustini,* qui saepius loquitur de reatu concupiscentiae, qui per baptismum remittatur, licet maneat ipsa concupiscentia (e. g. De nuptiis et concup. l. 1, c. 19 26; *M* 44, 426 430). At *S. Augustinus* intellegit reatum, qui est causa concupiscentiae. Ita enim ipse explicat: „Neque enim vel unum quantulumcumque [peccatum] remanet, quod non remittatur [per baptismum]. Sed quemadmodum aliud est carere febribus, aliud ab infirmitate, quae febribus facta est, reconvalescere, item aliud est infixum telum de corpore demere, aliud vulnus, quod ex eo factum est, secunda curatione sanare; ita prima curatio est causam removere languoris, quod per omnium fit indulgentiam peccatorum; secunda ipsum sanare languorem, quod fit paulatim proficiendo in renovatione huius imaginis" [Dei amissae] (De Trin. l. 14, c. 17; *M* 42, 1054). Eatenus, quatenus concupiscentia etiam in baptizatis contra legem Dei insurgit, dicit Augustinus actus concupiscentiae adversari praecepto: „Non concupisces", non quasi nos per illos motus contra praeceptum peccemus, sed quatenus finis praecepti est, ut tandem in perfecta consummatione omnes illi motus tollantur. „Hoc lex posuit dicendo: Non concupisces, non quod hic valeamus, sed ad quod proficiendo tendamus" (Ep. 196 ad Asellicum n. 6; *M* 33, 893). „Ad hoc ergo dixit lex: Non con-

cupisces, ut nos in hoc morbo invenientes iacere, medicinam gratiae quaereremus et in eo praecepto sciremus, et quo debeamus in hac mortalitate proficiendo conari, et quo possit a nobis in illa beatissima immortalitate perveniri" (De nupt. et concup. l. 1, c. 29; *M* 44, 432). Itaque baptismo delentur omnia peccata, sed non omnia mala, quae ex peccato originali provenerunt. „Omni peccato [baptizatus] caret, non omni malo" (Contra Iul. l. 6, c. 16; *M* 44, 850). Cum Iulianus obiecisset ita gratiam non perfecte sanare hominem, respondet Augustinus: „Dixisse me affirmas, quod gratia non perfecte hominem novum faciat. Non hoc dico; attende, quod dico: Gratia perfecte hominem novum facit, quandoquidem et ad corporis immortalitatem plenamque felicitatem ipsa perducit. Nunc etiam perfecte innovat hominem, quantum attinet ad liberationem ab omnibus peccatis, non quantum ad liberationem ab omnibus malis" (Contra Iul. l. 6, c. 13; *M* 44, 844). Itaque S. Augustinus ubique distinguit reatum peccati a concupiscentia, de reatu vero concupiscentiae loquitur, quatenus concupiscentia venit a peccato et ducit ad peccatum. Ita in ultimo opere contra Iulianum scripto: Concupiscentia „peccatum dicitur, quia peccato facta est appetitque peccare. Reatus eius regeneratione solutus est, conflictus eius ad agonem relictus est" (Opus imperf. contra Iul. 1, 71; *M* 45, 1096). Quare *Calvinus* recte fatetur inter suam et Augustini sententiam hoc discrimen esse, quod Augustinus non audeat ipsam concupiscentiam peccatum appellare, „nisi cum opus vel assensus accedit; nos autem illud ipsum pro peccato habemus, quod aliqua omnino homo cupiditate titillatur" (Inst. l. 3, c. 3, § 10. Cf. infra n. 587).

At his non obstantibus nonne videtur Augustinus in homine nondum liberato a peccato originali etiam ipsi concupiscentiae aliquam rationem reatus adscribere? Ait enim de concupiscentia: „Tale porro ac tam magnum malum, *tantum quia inest* [i. e. antequam ad actuale peccatum seducit], quomodo non teneret in morte et pertraheret in ultimam mortem, nisi et eius vinculum in illa, quae fit in baptismo, remissione peccatorum omnium solveretur? Propter hoc enim vinculum, quod conectitur ex primo Adam nec solvi potest nisi in secundo Adam, propter hoc, inquam, vinculum mortis mortui reperiuntur infantes, non ista morte notissima, quae a corpore animam separat, sed ea morte, qua tenebamur omnes, pro quibus mortuus est Christus" (Contra Iul. 6, 15, 48; *M* 44, 850; cf. De gratia Christi et de peccato orig. 2, 39, 44; *M* 44, 407). Hanc rem ipse Augustinus numquam exposuit. Licet tamen mentem eius sic explicare: Ex sequelis peccati originalis unica, quae in se est moralis inordinatio, est concupiscentia. Haec autem inordinatio eodem modo voluntaria est, quo ipsum peccatum originale. Voluntaria autem moralis inordinatio vocatur recte peccatum, si consideratur coniuncta cum voluntaria abiectione gratiae. Privatus est homo gratia sanctificante ex peccato Adami; haec privatio est ipsum formale peccatum originale. Est in homine moralis inordinatio con-

cupiscentiae, quia gratia voluntarie abiecta est; ergo haec ipsa inordinatio habet rationem peccati secundario et materialiter. Sic videtur rem concipere S. Thomas, quem statim audiemus. Cf. *Mausbach,* Die Ethik des hl. Augustinus II 198 sqq. [1]

266. *Hermes* quoque peccatum originale concupiscentiam esse volebat, negabat vero eam esse peccatum proprie dictum, sed potius peccaminosam qualitatem, quae iuxta leges physicas propagaretur (cf. *Kleutgen,* Theol. der Vorzeit II[2] 616 sqq. 653 sqq.). De sententia *Flacii Illyrici,* lutherani, qui censet ipsam substantiam hominis corruptam esse peccatum originale, et de aliis quibusdam falsis opinionibus vide *Bernardum de Rubeis,* De pecc. orig. c. 54.

267. ***Schol.*** **Quomodo concupiscentia se habeat ad peccatum originale.** *Secundum doctrinam S. Thomae concupiscentia est aliquid materiale in peccato originali* (In 2, dist. 30, a. 3; 1, 2, q. 82, a. 3; De malo q. 4, a. 2). Hoc non ita intellexit S. Thomas, quod concupiscentia sit aliquid intrinsecus constituens peccatum, cum secus per baptismum auferatur, neque quod sit subiectum peccati, cum peccatum in voluntate resideat, sed quod concupiscentia sit effectus peccati originalis, vi cuius homo inordinate conversus sit ad bona sensibilia, ergo effectus pertinens ad ordinem moralem eumque perturbans. Ipse hoc explicat per comparationem cum peccato actuali, quod formaliter est in voluntate, materialiter etiam in manu, qua voluntas utitur ad peccandum, et per modum puri effectus et virtualiter in gladio, quem homo adhibet ad peccandum. „Sic ergo in peccato primi parentis fuit aliquid formale,

---

[1] *Mausbach* contra eos, qui dicunt secundum Augustinum simpliciter idem esse peccatum originale et concupiscentiam, has theses de doctrina Augustini statuit:

1. Augustinus concupiscentiam intellegit cupidinem inordinatam rerum creatarum allicientem ad malum, quam quidem cupidinem non exclusive, sed praecipue reponit in parte sensitiva animae, maxime quoad res venereas.

2. Concupiscentia illa est quoddam malum et vitium, si comparatur cum prima rectitudine morali hominis; non tamen per se, i. e. separata a culpa sive personali sive originali, est peccatum proprie dictum.

3. In homine naturaliter descendente ab Adamo cum concupiscentia iunctus est reatus, qui in baptismo et iustificatione deletur simul cum ipso peccato originali.

4. Formalis reatus originalis in mente est, neque consistit in inclinatione et amore mali et sensibilium, sed in aversione a Deo, quae ex lapsu protoparentis in totum genus humanum derivatur illudque consequenter tradit inanitati creatae. Hic status ut „mors" animae opponitur „vitae" renatorum; atque eodem (vero) sensu est peccatum et iniustitia, quo „vita" infantis baptizati est sanctitas et iustitia.

5. Si quaeritur, quomodo secundum Augustinum in homine habente peccatum originale reatus et concupiscentia inter se habeant, respondetur secundum quaedam dicta concupiscentiam esse effectum et sequelam reatus, secundum plura et clariora dicta eam esse eius radicem et causam proximam. Sed hi duo modi concipiendi quodammodo in unum conveniunt, quatenus inter haec duo elementa peccati originalis exsistit similis correlatio sicut inter opus externum et internam voluntatem, vel sicut inter corpus et animam (l. c. 170 sqq.).

scilicet aversio ab incommutabili bono, et aliquid materiale, scilicet conversio ad bonum commutabile. Ex hoc autem, quod aversus fuit ab incommutabili bono, donum originalis iustitiae amisit; ex hoc vero, quod conversus est inordinate ad commutabile bonum, inferiores vires, quae erigi debebant ad rationem, depressae sunt ad inferiora. Sic ergo et in his, qui ex eius stirpe oriuntur, et superior pars animae caret debito ordine ad Deum, qui erat per originalem iustitiam, et inferiores vires non subduntur rationi, sed ad inferiora convertuntur secundum proprium impetum, et ipsum etiam corpus in corruptionem tendit secundum inclinationem contrariorum, ex quibus componitur. Sed *superior pars animae et etiam quaedam inferiorum virium, quae sunt sub voluntate et ei natae sunt oboedire, recipiunt huiusmodi sequelam primi peccati secundum rationem culpae;* sunt enim culpae susceptivae huiusmodi partes. Sed inferiores vires, quae non subduntur voluntati, scilicet potentiae animae vegetabilis, et etiam ipsum corpus suscipit huiusmodi sequelam secundum rationem poenae, non secundum rationem culpae, nisi forte virtualiter, prout scilicet huiusmodi poena peccatum consequens peccati est productiva, secundum quod vis generativa per decisionem corporalis seminis operatur ad traductionem peccati originalis simul cum humana natura. Sed inter superiores vires, quae suscipiunt defectum per originem traductum secundum rationem culpae, una est, quae omnes alias movet, scilicet voluntas; omnes autem aliae moventur ab ea ad suos actus. Semper autem *quod est ex parte agentis et moventis, est sicut formale; quod autem est ex parte mobilis et patientis, est sicut materiale.* Et ideo, cum carentia originalis iustitiae se habeat ex parte voluntatis, ex parte autem inferiorum virium a voluntate motarum sit pronitas ad inordinate appetendum, quae concupiscentia dici potest, sequitur, quod peccatum originale in hoc homine vel in illo nihil est aliud quam concupiscentia cum carentia originalis iustitiae, ita tamen, quod carentia originalis iustitiae est quasi formale in peccato originali, concupiscentia autem est quasi materiale. . . . Et ideo omnis defectus in natura prolis inventus, derivatus a peccato primi parentis, habet rationem culpae originalis, dummodo sit in subiecto, quod sit susceptivum culpae [ergo non mors et alia, quae pertinent ad partem vegetativam]. Nam sicut *Augustinus* dicit in primo Retractationum: Concupiscentia dicitur peccatum, quia est a peccato facta. . . . Concupiscentia, secundum quod est aliquid peccati originalis, non nominat necessitatem consentiendi motibus concupiscentiae inordinatis, sed nominat necessitatem sentiendi, quae quidem manet post baptismum, sed non manet cum carentia originalis iustitiae, et ideo dicitur, quod manet actu, transit reatu" (De malo q. 4, a. 2 c. et in prima serie obiect. ad 4 et ad 10). Itaque, quod S. Thomas dicit concupiscentiam esse aliquid materiale in peccato originali, nihil aliud significat nisi concupiscentiam esse inordinationem moralem et aliquo modo voluntariam partis sensitivae, quae processit ex privatione originalis

iustitiae et inclinat ad peccandum. Quamvis autem S. Thomas consentiat cum communi doctrina, videtur tamen maioris claritatis causa praeferendus usitatus loquendi modus: peccatum originale formaliter consistere in voluntaria abiectione (habituali) seu privatione gratiae sanctificantis, concupiscentiam vero improprie seu latiore sensu vocari peccatum, quia ex peccato est et ad peccatum inclinat.

Prop. XXIX. Peccatum originale est voluntarium voluntate Adami, capitis generis humani. Explicatio theologica (Sum. 1, 2, q. 81, a. 2).

268. Vidimus peccatum originale, consistens in privatione gratiae sanctificantis, esse peccatum verum et proprie dictum. Omne autem verum peccatum, utpote formaliter pertinens ad ordinem moralem, procedit a libera voluntate. Ergo *peccatum quoque originale voluntarium sit necesse est iis, quorum est peccatum.*

Baius quidem hoc negat et docet peccatum originale (i. e. concupiscentiam) non oportere esse voluntarium, ut sit verum peccatum, sed sufficere, ut in infante insit et ab eo non sit contrario actu voluntatis retractatum; ceterum quaestionem de voluntario peccati non esse quaestionem definitionis, sed originis. Comparat hominem, ut nunc nascitur, cum abortivo, et ait: Sicut de abortivo quaerentes, utrum sit homo necne, non quaerimus, utrum a Deo sit necne, sed num habeat animam rationalem; ita concupiscentia, cum aperte sit contra legem Dei, sine dubio peccatum est, undecumque originem ducit (opusc. De peccato originali c. 2 7 9). Ex opusculo Baii De pecc. orig. excerptae sunt illae *propositiones (46—51), quas ecclesia damnavit.* Prop. 46: „Ad rationem et definitionem peccati non pertinet voluntarium, nec definitionis quaestio est, sed causae et originis, utrum omne peccatum debeat esse voluntarium" (*Denz.* n. 1046). Prop. 47: „Unde peccatum originis vere habet rationem peccati sine ulla relatione ac respectu ad voluntatem, a qua originem habuit" (*Denz.* n. 1047). Prop. 48: „Peccatum originis est habituali parvuli voluntate voluntarium, eo quod non gerit contrarium voluntatis arbitrium" (*Denz.* n. 1048). Immerito Baius pro his erroribus provocat ad *S. Augustinum.* Hic enim valde signanter effert omne verum peccatum debere esse voluntarium. „Usque adeo peccatum voluntarium est malum, ut nullo modo sit peccatum, si non sit voluntarium, et hoc quidem ita manifestum est, ut nulla hinc doctorum paucitas, nulla indoctorum turba dissentiat" (De vera relig. c. 14, n. 27; *M* 34, 133). *S. Thomas* ita distinguit defectum, malum, culpam: „Defectus simplicem negationem alicuius boni importat; sed malum nomen privationis est. . . . Culpa autem super hoc addit rationem voluntarii; ex hoc enim aliquis culpatur, quod deficit in eo, quod per suam voluntatem habere potuit" (In 2, dist. 30, q. 1, a. 2). Cf. IX, n. 429 sqq.

269. Ex altera vero parte evidens est *peccatum originale non posse esse infanti voluntarium per actum voluntatis, quem infans ponit.* Nam peccatum originale non est actuale peccatum, sed habituale. Et quia infans numquam potuit ipse actum ponere, quo hoc peccatum habituale contraheret, peccatum originale non est peccatum personale, quia, quamvis huic personae inhaereat, tamen personali eius voluntate non est commissum. Ergo *voluntarium est hoc peccatum voluntate alterius, qui in committendo hoc peccato aliquo modo omnes homines repraesentabat;* et hic est Adamus, primus parens et caput totius generis humani. Haec est *doctrina apostoli,* qui docet in epistula ad romanos (c. 5) per unum Adamum omnes homines constitutos esse peccatores, etiam eos, qui ipsi in imitationem Adami numquam peccaverint. Idem secundum apostolum definivit *conc. trid.* (sess. 5, can. 3) docens peccatum, cuius causa exstitit Adamus, in omnes transfundi et inesse unicuique proprium (*Denz.* n. 791). Similiter iam *S. Augustinus:* „Prorsus originale peccatum ex voluntate est, quia et hoc ex voluntate primi hominis seminatum est, ut in illo esset et in omnes transiret" (De nupt. et concup. l. 2, c. 28, n. 47; *M* 44, 464).

270. Ut *ratio huius voluntarii* intellegatur, in memoriam revocandum est gratiam esse donum supernaturale, quod nullo modo debeatur naturae humanae. Unde Deus, si ex liberalitate hoc donum dare voluit, potuit eius concessionem alicui condicioni alligare. Iamvero Deus decrevit hoc donum dare non Adamo tantum, sed omnibus quoque eius posteris, ea condicione, ut Adamus hoc donum sine ulla sua cooperatione acciperet pro se et posteris suis, sed ut illud libera sua oboedientia sibi et posteris suis servaret. Haec condicio non est ita intellegenda, ut Deus hoc donum posteris Adami praedestinaturus fuisset, si Adamus praeceptum servasset; sic enim praedestinatio huius doni pro posteris Adami numquam exstitisset, et carentia eius non esset in iis privatio. Sed *Deus potius contulit donum gratiae toti naturae humanae in Adamo exsistenti, ut genus humanum in Adamo et per Adamum hoc donum aut servaret aut abiceret.* Habet se igitur Adamus in hac re ad genus humanum, sicut paterfamilias se habet ad familiam, qui, quando agit ut caput familiae, non de suis tantum bonis, sed de bonis totius familiae legitime disponit. Voluntas enim capitis familiae ut talis est voluntas totius familiae, quatenus familia unum corpus morale cum capite suo constituit, sicut in homine multa membra unum corpus constituunt et ab anima rationali moventur (*S. Thomas* 1, 2, q. 81, a. 1). Hoc igitur modo totum genus humanum constituit unum corpus cum Adamo capite, non ratione speciei tantum, sed ratione originis, et singuli se habent ut pupilli, qui, priusquam possunt proprium actum ponere, iam per caput suum volunt et agunt. Unde sicut gratia Adami non erat personalis tantum, sed gratia naturae, ita peccatum eius non erat personale tantum, sed peccatum

naturae, et sic est peccatum proprium omnium, qui ex Adamo habent naturam humanam. Unde patet peccatum originale, licet maximum omnium sit ratione universalis perditionis, minimum tamen esse in singulis Adami posteris ratione voluntarii et sub hac ratione cum peccato personali analoge tantum convenire (cf. IX, n. 435; *S. Thomas,* In 2, dist. 33, q. 2, a. 1 ad 2).

271. Patet etiam *hoc peccatum intellegi non posse nisi in ordine supernaturali.* Nam cum agitur de dono, quod absolute debetur naturae humanae, Deus non potest huius doni collationem dependentem reddere a condicione, quae non est penes voluntatem singulorum; de donis vero, quae Deus non debet concedere, potest disponere, prout vult. In hac enim re ratio hoc tantum postulat, ut ii, qui moraliter inter se dependentes fiunt, ontologice aliquam unitatem constituant, neve de bonis unius possit disponere alter, qui ab eo est prorsus alienus neque ullo modo eum ontologice repraesentat. Adamus autem, qui est omnium ontologicum principium, omnium potuit a Deo constitui morale quoque principium bonorum supernaturalium, quae Deus ex pura liberalitate conferebat. Postquam igitur Adamus naturam his donis sua culpa spoliavit, propagavit eam privatam gratia, qua secundum voluntatem Dei ornata esse debebat. Ergo, *ut peccatum originale possibile sit, tria requiruntur:* a) ut agatur de dono supernaturali, b) ut Adamus sit ontologicum caput generis humani, c) ut Deus lege positiva statuerit nexum moralem inter voluntatem Adami et universam familiam humanam relate ad illud donum supernaturale.

Hoc tertium quidam theologi negant, dicentes independenter a decreto Dei peccatum Adae ut capitis physici generis humani ex natura rerum esse peccatum omnium hominum. Haec assertio admitti nequit, quia ex sola ordinatione Dei pendet, utrum velit dare dona gratuita singulis hominibus personaliter an ad singulos derivare ex naturali nexu cum eorum primo capite physico, ita ut Adam non sibi soli, sed etiam omnibus posteris suis sanctitatem et iustitiam aut servaret aut perderet. Deus faciendo hanc alteram ordinationem statuit eo ipso Adamum caput morale generis humani. Sine tali ordinatione Dei Adam neque potuit originalem iustitiam ad posteros suos transfundere neque eos peccato originali inficere. Quomodo autem haec ordinatio Dei concipienda non sit, dicemus statim (n. 274). Cf. *Beraza,* De Deo elevante . . ., n. 698 sqq. 731 sqq.

272. Rem explicat *S. Augustinus:* „Nec sic dicuntur ista aliena peccata, tamquam omnino ad parvulos non pertineant, siquidem in Adamo omnes tunc peccaverunt, quando in eius natura illa insita vi, qua eos gignere poterat, adhuc omnes ille unus fuerunt, sed dicuntur aliena, quia nondum ipsi agebant vitas proprias, sed, quidquid erat in futura propagine, vita unius hominis continebat" (De pecc. mer. et rem. l. 3, c. 7, n. 14; *M* 44, 194. Cf. De civ. Dei l. 13, c. 14; *M* 41, 386; Opus

imperf. contra Iul. l. 4, c. 104; *M* 45, 1400, alibi passim). Latius idem exponit *S. Thomas:* „Peccatum primi hominis est quodammodo peccatum commune totius humanae naturae, et ideo, cum aliquis punitur pro peccato primi parentis, non punitur pro peccatis alterius, sed pro peccato suo.... Considerandum est, quod aliquis homo singularis dupliciter potest considerari: uno modo, secundum quod est persona quaedam singularis; alio modo, secundum quod est pars alicuius collegii, et utroque modo ad eum potest aliquis actus pertinere. Pertinet enim ad eum, in quantum est singularis persona, ille actus, quem proprio arbitrio et per se ipsum facit; sed in quantum est pars collegii, potest ad eum pertinere actus alienus, quem per se ipsum non facit nec proprio arbitrio, sed qui fit a toto collegio vel a principe collegii, sicut illud, quod princeps facit, dicitur civitas facere.... Sic ergo tota multitudo hominum a primo parente naturam humanam accipientium quasi unum collegium vel potius sicut unum corpus unius hominis consideranda est, in qua quidem multitudine unusquisque homo, etiam ipse homo Adam, potest considerari vel quasi singularis persona vel quasi aliquod membrum huius multitudinis, quae per naturalem originem derivatur ab uno. Est autem considerandum, quod primo homini in sua institutione datum fuerit divinitus quoddam supernaturale donum, scilicet originalis iustitiae, per quam ratio subdebatur Deo et inferiores vires rationi et corpus animae. Hoc autem non fuerat datum primo homini ut singulari personae tantum, sed ut cuidam principio totius naturae humanae, ut scilicet ab eo derivaretur in posteros. Hoc autem donum acceptum primus homo per liberum arbitrium peccans amisit eo tenore, quo sibi datum fuerat, scilicet pro se et pro tota sua posteritate. Si ergo consideratur iste defectus hoc modo in istum hominem derivatus secundum illud, quod homo est quaedam persona singularis, sic huiusmodi defectus non potest habere rationem culpae, ad cuius rationem requiritur, quod sit voluntaria; sed si consideratur iste homo generatus sicut quoddam membrum totius humanae naturae a primo parente propagatae, ac si omnes homines essent unus homo, sic habet rationem culpae propter voluntarium eius principium, quod est actuale peccatum primi parentis“ (De malo q. 4, a. 1).

Solent theologi hoc illustrare exemplo alicuius familiae, cuius capiti rex pro ipso et pro omnibus eius posteris contulit nobilitatem et liberam ad aulam regiam accedendi facultatem, ea condicione, ut fidelis in servitio regio maneret. Si homo ita nobilitatus gravi crimine in regem commisso donum acceptum perdit, non sibi soli perdit, sed toti familiae, quae ob crimen in capite commissum regi exosa fit et arcetur ab aula regia. Sicut igitur membra talis familiae culpam legalem coram rege contrahunt, ita omnes homines in Adamo moralem culpam coram Deo contraxerunt. Seu, ut *S. Thomas* ait: „Sicut si rex det feudum militi, transiturum per ipsum ad heredes, si miles contra regem peccat, ut feudum mereatur amittere, non potest postmodum ad eius heredes

devenire; unde iuste privantur posteri per culpam parentis" (Compend. theol. c. 195). Cf. *I. B. Becker,* Zur Frage des Schuldcharakters der Erbsünde, Zeitschrift für kath. Theol. 1924, 59 sqq., praecipue 78 sqq.

273. Efficitur ex dictis *peccatum originale esse internum singulis hominibus, quia singulis interna est privatio gratiae, et peccatum originale esse intrinsecus voluntarium, non per meram externam denominationem.* Personale quidem peccatum Adami erat externum eius posteris, sed actus eius ut repraesentantis generis humani erat internus toti humanae naturae, prout tunc exsistebat, et consequenter omnibus eius posteris, non praecise ut sunt hae individuae personae, sed ut sunt membra eiusdem familiae humanae. „Spoliavit persona naturam bono iustitiae, et natura egens facta omnes personas, quas ipsa de se procreat, eadem egestate peccatrices et iniustas facit" (*S. Anselmus,* De conc. virg. c. 23; *M* 158, 457). Cf. *Kleutgen,* Theol. der Vorz. II[2] 698 sqq.

274. ***Schol.*** **De pacto inter Deum et Adamum.**

Sunt theologi (*Catharinus* et alii), qui ad explicandum voluntarium peccati originalis *supponunt aliquod pactum factum esse inter Deum et Adamum,* vi cuius Adamus nomine omnium hominum acceptaverit promissionem Dei de conferenda ipsi et posteris suis gratia, ea condicione, ut ipse servaret praeceptum divinum (cf. *Bernard. de Rubeis,* De pecc. orig. c. 61). Sed *hoc pactum est pura fictio* (recurrunt ad Gen. 17, 14; Os. 6, 7; Rom. 5, 12); non requiritur ad rem explicandam, ut ex dictis patet; immo ne sufficit quidem. Nam eo quod Deus Adamo dixit: Solummodo si servaveris praeceptum, tuis posteris dabo gratiam, nullo modo efficitur absentiam gratiae in posteris esse privationem iis voluntariam, cum sic exhibeatur externa tantum quaedam condicio, qua non impleta Deus noluisset posteris Adami dare gratiam. Ergo necessario recurrendum est ad illam unitatem, quam totum genus humanum cum capite suo constituit, et ad legem Dei positivam. Hac autem unitate et hac lege suppositis, simplex haec ordinatio divina sufficit sine ullo pacto, quo Adamus consenserit ad gratiam generatione sive propagandam sive non propagandam. Nam si Adamus gratiam servasset, sine ulteriore actu voluntatis eius generatio naturalis erat simul a Deo instituta medium transfundendi gratiam. Et post peccatum Adamus, sive volebat sive nolebat, non poterat gignere nisi filios gratia destitutos. Unde patet nullam requiri voluntatum inclusionem, de qua nonnulli loquuntur, sed sufficit, ut Adamus, qua caput generis humani in ordine physico et morali, voluntarie abiecerit gratiam et consequenter potentiam gignendi filios gratia ornatos[1]. Si

[1] *S. Thomas* ait: „Nec hoc est contra ordinem iustitiae . . ., quia ista poena non est nisi subtractio eorum, quae supernaturaliter primo homini sunt concessa, per ipsum in alios derivanda; unde aliis non debebantur, nisi quatenus per primum parentem in eos erant transitura" (Compend. theol. c. 195).

quis hunc ontologicum nexum simul cum lege positiva, quam Deus statuerat de gratia propaganda, vult pactum vel inclusionem voluntatum vocare, non est de verbis litigandum, quamvis termini nihil explicent. Concedendum tamen est Adamum novisse sanctionem huius praecepti non ad se tantum pertinere, sed etiam pro posteris suis valere, ut sic deliberate agere posset in hac re ut caput totius familiae humanae (cf. *Suarez,* De opere sex dierum l. 3, c. 21, n. 18 sqq.; *Palmieri,* De Deo creante 584 sqq.). Cf. etiam *Muncunill* n. 694 sqq.

Prop. XXX. **Peccatum originale naturali generatione a patre traducitur in filios, quatenus naturalis generatio, quae ex primitiva Dei institutione debebat esse medium traducendi naturam gratia ornatam, post peccatum Adami iam non valet nisi ad traducendam naturam gratia privatam.** Prior pars de fide, altera explicatio (Sum. 1, 2, q. 81, a. 3 4).

275. Haec thesis sua sponte fluit ex iis, quae in praecedenti propositione exposita sunt. Sicut enim eo ipso, quod Adamus gratiam non pro se solo, sed pro tota natura humana acceperat, omnes, qui ex eo nascituri erant, simul cum natura secundum legem a Deo statutam (et non per meritum Adami) accepturi erant gratiam, ita nunc ex lege divina (et non per demeritum Adami, cf. *S. Thomas,* In 2, dist. 20, a. 3 ad 3) accipiunt naturam peccato Adami gratia privatam. In statu originalis iustitiae naturalis generatio futura erat vehiculum gratiae conferendae, quemadmodum nunc est sacramentum supernaturalis regenerationis. In hoc autem ordine homo, eo quod ab Adamo descendit, gratia privatus est; ergo naturalis generatio est via, qua propagatur peccatum originale. Hinc *conc. milev. II* can. 2 docet: „Etiam parvuli, qui nihil peccatorum in semetipsis adhuc committere potuerunt, ideo in peccatorum remissionem veraciter baptizantur, ut in iis regeneratione mundetur, *quod generatione traxerunt*" (*Denz.* n. 102). Secundum *conc. trid.* sess. 5, can. 3, „Adae peccatum, *propagatione transfusum,* omnibus inest unicuique proprium" (*Denz.* n. 790; cf. 791). Et (sess. 6, c. 3): „Homines, nisi ex semine Adae propagati nascerentur, non nascerentur iniusti, cum ea propagatione per ipsum, dum concipiuntur, propriam iniustitiam contrahant" (*Denz.* n. 795). Ergo constat viam transfundendi peccatum originale esse naturalem generationem ex Adamo.

276. Est autem notandum non per duos homines, sed per unum hominem peccatum venisse in mundum (Rom. 5, 12), i. e. per Adamum, quia ipse solus erat caput et repraesentans generis humani. Et sic *natura humana, praecise prout paterna generatione propagatur, obnoxia est peccato originali.* „Unde peccatum originale non contrahitur a matre, sed a patre. Et secundum hoc, si, Adam non peccante, Eva peccasset, filii originale peccatum non contraherent; e converso autem esset, si Adam peccasset, et Eva non" (*S. Thomas* 1, 2, q. 81, a. 5).

„Qua ratione, inter alias, Christus ex vi suae conceptionis erat immunis a peccato; idemque dicendum de quovis homine, qui a Deo crearetur vel produceretur ex alia materia“ (*Suarez,* De pecc. et vit. disp. 9, sect. 4, n. 1). Porro cum *solus* Adamus in hac re constitutus esset vicarius generis humani, eius solius oboedientia valebat ad gratiam propagandam et eius solius lapsus ad peccatum transfundendum. Unde si ipse perseverasset in gratia, omnes patres ab eo descendentes genuissent filios gratia ornatos, etiamsi ipsi, quando generabant, proprio peccato iustitiam amisissent; e. g. in hac condicione Cainitae in statu gratiae nati fuissent, etiamsi pater eorum fratricidium commisisset (*S. Thomas* l. c. a. 2. *Suarez* l. c. sect. 3, n. 9). Nunc vero etiam sancti patres filios gignunt peccatores: „Quia et innovati parentes non ex primitiis novitatis, sed ex reliquiis vetustatis carnaliter gignunt, et filii ex parentum reliqua vetustate toti vetusti et in peccati carne propagati, damnationem veteri homini debitam sacramento spiritualis regenerationis et renovationis evadunt“ (*S. August.,* De peccat. merit. et remiss. 2, 27, 44; *M* 44, 177; cf. De nupt. et concup. 1, 18, 20; *M* 44, 425: Serm. 294, n. 16; *M* 38, 1345; *Conc. trid.* sess. 5, can. 4. *Denz.* n. 791).

277. Itaque *neque pater, qui generat hominem, est causa peccati originalis, neque Deus, qui creat animam et coniungit cum corpore.* Non pater, quia actus generationis per se solum tendit ad propagandam naturam ut talem, nullam vero innatam relationem habet ad propagandam aut iustitiam aut peccatum. Neque Deus est causa peccati originalis; nam anima, ut praecise a Deo creatur, in ordine naturali est et abstrahit a peccato et iustitia. Erat autem anima ex primitiva Dei institutione ornanda gratia per coniunctionem cum corpore ab Adamo seminato. Adamus autem hanc elevationem naturae generatione propagandam peccato suo perdidit et ita effecit, ut neque pater humanus amplius possit ponere actum generationis, qui sit vehiculum gratiae conferendae, neque Deus possit amplius conferre gratiam animae coniungendae cum corpore, quod ab Adamo provenit. Itaque peccatum causaliter neque est in generatione huius individui patris ut talis neque in creatione Dei, sed in generatione per Adami peccatum sua supernaturali elevatione privata. (Causa non efficiens, sed deficiens.) Quaelibet autem particularis generatio et animae in corpore creatio est condicio necessaria ad peccati propagationem. Sed cum generatio et creatio ex natura rei ad bonum tendant, neutra est mala, quamvis in hoc ordine praeter naturalem intentionem et per accidens sint condicio propagandi peccati. Itaque intellegitur, quo sensu peccatum originale sit in carne, scilicet ut in causa instrumentali, quae hanc causalitatem accepit ab Adamo peccante, sicut in ordine originalis iustitiae caro erat causa instrumentalis gratiae (*S. Thomas* 1, 2, q. 83, a. 1; De malo q. 4, a. 1). Sequitur actum generationis non esse malum; nam „non sunt nuptiae causa peccati, quod trahitur a nascente et

expiatur in renascente, sed voluntarium peccatum hominis primi originalis est causa peccati" (*S. Augustinus,* De nupt. et concup. l. 2, c. 26, n. 43; *M* 44, 461).

278. Efficitur ex dictis *non posse ullam rem physicam qua talem assignari medium propagandi peccati originalis,* quia inter rem pure physicam et moralem privationem absolute nullus est nexus. Ineptum est exemplum, quod *Estius* posuit ad hunc nexum explicandum. Si anima, inquit, crearetur in corpore vulnerato vel in igne posito, statim doleret; a pari anima, quando coniungitur cum corpore ad peccatum disposito, statim habituali peccato maculatur (In 2, dist. 31, § 1). Sed nulla est paritas; nam inter physicam causam et physicum effectum est nexus, non vero inter rem physicam ut talem et moralem effectum. Docet quidem *S. Augustinus* animam in corpore ut in vase vitiato corrumpi (Contra Iul. l. 5, c. 4, n. 17; *M* 44, 794). At haec corruptio non potest intellegi transitus malae qualitatis ex corpore in animam, ut iam dictum est (n. 263), sed caro est illud, quo anima secundum legem a Deo statutam nectitur cum Adamo peccante. „Siquidem anima ut prius intellegitur creari a Deo, nihil habet cum Adamo ac per hoc non communicat eius peccato, sed cum in corpore generato ex Adamo incipit habitare et cum ipso corpore unum suppositum facere, tunc peccatum originis trahit. Dicitur autem corpus ex Adam generatum etiam ante animationem vas corruptum, quia ex vi talis generationis debetur illi, ut sit morti et variis passionibus obnoxium" [et ut accipiat animam gratia carentem] (*Bellarmin.,* De amiss. grat. l. 5, c. 15).

279. Consequenter *neque concupiscentia, quam parentes in actu generationis experiuntur, est causa peccati originalis,* ut volunt *Lutherus* (In Ps. 50, 7), *Calvinus* (Inst. l. 2, c. 1, § 7), *Iansenius* (De statu nat. lapsae l. 1, c. 3), qui censent per libidinem parentum peccatum propagari, sicut corporales morbi a parentibus in filios transeunt. At si intellegunt nomine concupiscentiae actuale peccatum inordinatae libidinis, hoc abest ab omni actu generationis, qui fit recto modo et recta intentione; actus enim maritalis et etiam delectatio in eo quaesita intra fines a Deo statutos non est peccatum, sed bonum opus. Iamvero etiam per eum actum generationis, qui est opus meritorium, transfunditur peccatum originale; ergo ad explicandam transfusionem peccati originalis non potest recurri ad peccatum actuale, quod in generatione committatur. Neque res explicari potest per concupiscentiam habitualem, quia haec, maxime in baptizatis, non est res peccaminosa, sed aliquid, quod ex natura oritur et quod in naturali quoque ordine adesset. Unde si concupiscentia habitualis ex natura sua produceret peccatum in generato, etiam in naturali ordine exsisteret peccatum originale, quod est absurdum. Et si homines ex nihilo crearentur, qui non essent filii Adami, non gignerent filios peccato originali affectos,

etsi cum concupiscentia generarent (*conc. trid.* sess. 6, c. 3). Contra vero si Deus nunc miraculose parentes liberaret a concupiscentia, nihilominus eorum filii haberent peccatum originale. Unde patet *concupiscentiam ne condicionem quidem transfusionis peccati originalis esse.*

280. *S. Augustinus quidem saepe ex concupiscentia videtur peccatum originale deducere,* non quasi actus generandi ex natura sua sit peccaminosus, sed quia etiam cum honesta generatione concupiscentia coniuncta est, quae est ex peccato et carnem inficit. „Ipse ille licitus honestusque concubitus non potest esse sine ardore libidinis. . . . Ex hac carnis concupiscentia quaecumque nascitur proles originali est obligata peccato" (De nupt. et concup. l. 1, c. 24, n. 27; *M* 44, 429). „Nuptiae tamen etiam nunc laudabiles sunt, quia neque instituunt hoc malum in hominibus, sed inveniunt; et eo malo bene utuntur intentione generandi, quamvis trahant inde, qui generantur, originale peccatum" (Opus imperf. contra Iul. l. 2, c. 45; *M* 45, 1161). — Sed imprimis notandum est S. Augustinum in hac quaestione de propagatione peccati originalis non pervenisse ad perfectam certitudinem, ut ipse fatetur. „Quid autem horum sit verum, libentius disco quam dico, ne audeam docere, quod nescio" (Contra Iul. l. 5, c. 4, n. 17; *M* 44, 794). Cf. Ep. 167 ad Hier. n. 2; *M* 33, 733). Ideo factum est, ut non haeretici tantum, sed etiam nonnulli catholici ex iis, quae S. Augustinus de concupiscentia dicit, in errorem inducti sint, admittentes illam qualitatem morbidam (supra n. 262). Haec etiam ratio erat, cur S. Augustinus praeferret theoriam traducianismi, quia putabat sic facilius explicari, quomodo concupiscentia ex parentibus transiret in filios. Etiam illa dubitatio quorundam, utrum ob solam generationem an etiam ob sedandam libidinem actus maritalis licite poni possit, in exaggerato conceptu concupiscentiae fundari videtur. Attamen Augustinus non considerat concupiscentiam nude ut rem physicam, sed semper ut ortam ex peccato voluntatis (supra n. 265), et solum secundum hunc nexum tribuit ei vim propagandi peccatum originale. Ceterum illa sententia, quae ex concupiscentia arguit propagationem peccati originalis, rectam omnino explicationem admittit.

281. Nam a) *in hoc ordine concupiscentia est signum amissae iustitiae;* ergo ex concupiscentia recte infertur peccatum. „Si fervor coitus inveniatur dici causa originalis peccati, hoc non propter se dicitur, sed in quantum est signum eius, quod est sui causa; quia ex inordinatione virium inordinata delectatio in coitu procedit, quasi signum et effectus causam suam [amissionem originalis iustitiae] indicans" (*S. Thomas,* In 2, dist. 31, q. 1, a. 1 ad 3). Ergo concupiscentia generantis est ratio logica cognoscendi generationem esse actum naturae lapsae, ex qua propagatur peccatum originale, sicut etiam ex concupiscentia generati recte concludimus eum accepisse naturam peccatricem.

b) Porro, quamvis concupiscentia formaliter sumpta neque sit ipsum peccatum originale neque causa propagationis eius, tamen *materialiter idem est gignere cum concupiscentia et gignere secundum naturam lapsam.* Ergo in concreto generatio cum concupiscentia est generatio naturae lapsae. Unde unum pro altero poni potest, et sicut dicimus hominem esse obnoxium peccato originali, quod oriatur e natura lapsa, ita possumus dicere hominem nasci peccatorem, quod nascatur e concupiscentia. Ergo concupiscentia hoc sensu intellegitur generatio peccato Adami vitiata. Et quia concupiscentia in actu generationis non oritur nisi ex coniunctione sexuali, recte etiam ita concludi potest: Qui miraculose concipitur sine coitu sexuali (ut Christus Dominus), gignitur sine concupiscentia; ergo non obnoxius est peccato originali, quia per illum tantum actum, quo excitatur libido carnalis, i. e. per maritalem coniunctionem, peccatum originale propagari potest. Ergo omnia dicta Patrum et theologorum, quibus concupiscentia assignatur causa transfusionis peccati originalis, vera sunt, dummodo intellegatur concupiscentia in concreto, ut est ille actus generationis, cui concupiscentia naturaliter annexa est. — Ceterum S. Augustinus, quidquid sensit de relatione concupiscentiae ad peccatum originale, recte explicat peccatum originale eo quod, quando Adamus peccavit, „hi omnes unus ille erant, qui in se ipsis nulli adhuc erant" (Opus imperf. contra Iul. l. 4, c. 104; *M* 45, 1400 sq. Cf. *Palmieri,* De Deo creante 604 sqq.).

ART. III.

DE SEQUELIS PECCATI ORIGINALIS.

Prop. XXXI. Per peccatum originale homo secundum animam et corpus in deterius mutatus est, ita tamen, ut naturalia eius integra manserint. Prior pars de fide, altera probabilior (Sum. 1, 2, q. 85, a. 1—3).

282. Cum peccatum originale sit verum peccatum, omne autem peccatum poena dignum sit, sequitur *eos omnes, qui peccato originali infecti sunt, reatui poenae subiacere.* Poenae autem, quibus Deus praeceptum Adamo datum sanxerat, erant ablatio gratiae, integritatis, immortalitatis. Ergo ablatio horum donorum in singulis hominibus est effectus et poena peccati originalis. In iis vero, qui a peccato originali liberantur, concupiscentia et mortalitas manent quidem, non tamen ut poena, sed ut poenalitates, quae relinquuntur ad exercitium virtutum (*conc. trid.* sess. 5, can. 5).

Privationem gratiae sanctificantis esse poenam peccati non pugnat cum doctrina supra tradita: privationem gratiae esse ipsum peccatum. Nam peccatum est, ut est aversio hominis a Deo et abiectio gratiae sanctificantis; poena peccati est, ut est aversio Dei ab homine et ablatio gratiae sanctificantis; quod autem Deus hominem odio habet, sine

dubio est poena peccati. Progressus igitur peccati et poenae sic distingui potest: Prius homo renuntiat amicitiae Dei; dein Deus eum odio habet et consequenter aufert gratiam et cum gratia virtutes infusas et dona, et privat hominem iure supernaturalis beatitudinis, quo iure privatus homo incipit ad alterum regnum, i. e. ad regnum diaboli, cui se per peccatum subiecit, pertinere.

Dona praeternaturalia integritatis et immortalitatis in poenam peccati originalis ablata esse docet apostolus Paulus (Rom. 5), et *conc. trid.* (sess. 5) infert *hominem secundum animam et corpus in deterius mutatum esse,* quae verba desumpta sunt ex *conc. araus. II* can. 1 (*Denz.* n. 174). Termini comparationis sunt ex una parte homo lapsus, ex altera parte homo non in statu naturae purae, sed in statu originalis iustitiae positus, id quod non omnes semper satis attenderunt, et inde controversia orta est.

283. Ut abstrahamus ab haereticis, qui dicunt substantiam hominis esse totaliter mutatam vel esse intrinsecus peccaminosam factam, ut homo non possit nisi peccare, libertatem indifferentiae esse amissam et alia, quae partim per se absurda apparent, partim alibi refutantur; est etiam quaedam *differentia opinionum inter theologos catholicos.* Sunt enim, qui censeant hominem debilitatum esse secundum vires quoque naturales et nunc maiorem ignorantiam intellectus et infirmitatem voluntatis pati, quam habiturus fuerit in statu naturae purae, sive quia ipsae vires in se debilitatae sint (ita ex thomistis e. g. *Contenson* et *Thomas de Lemos*, ex theologis Societatis Iesu *Esparza*), sive quia saltem sint pauciora auxilia externa et maiora obstacula. Haec altera sententia omnino vera est, quatenus solum dicit in ordine naturali Deum provisurum fuisse multa per auxilia naturalia, quae nunc providet per supernaturalia, et remoturum fuisse obstacula, quae homini assecutionem finis per vires naturales impossibilem reddunt. Item probabile est in ordine naturali nullas futuras fuisse impugnationes daemonum, quia ratio, ob quam daemones nunc nondum omnes inclusi sunt in infernum, quod scilicet nondum finitum est magnum illud bellum in ordine supernaturali, tunc non exsisteret (cf. supra n. 227).

284. Sed quod attinet ad priorem sententiam, *nullo modo admittendum est vires hominis intrinsecus nunc esse debiliores, quam futurae erant in ordine naturae purae.* Recte ait *Suarez:* „Communis et vera sententia est naturales vires hominis vel liberi arbitrii quoad gradum seu perfectionem, quam in statu purae naturae haberent, non fuisse diminutas in natura lapsa ex vi solius peccati originalis, sed solum quoad robur et integritatem, quam a iustitia originali accipiebant. Haec sine dubio est sententia S. Thomae et communis antiquorum theologorum" (De grat. proleg. 4, c. 8, n. 5). Idem dicit *Bellarminus* (De grat. primi hom. c. 5). Itaque, quod homo secundum corpus et

animam in deterius mutatus est, in eo consistit, quod per peccatum originale amisit gratiam sanctificantem, fidem, spem, caritatem aliaque dona infusa, et praeterea immunitatem a concupiscentia, a morte, a miseriis huius vitae. In hac re ipsum *conc. trid.* (sess. 5, can. 1; *Denz.* n. 788) hanc deteriorationem collocat. Idem SS. Patres docent. E. g. vulgatus *Chrysostomus* in homilia de cruce illa verba: Ubi es? (Gen. 3, 9) ita circumscribit: „Ubi es? Hoc est: De qua dignitate ad quale dedecus deductus es? Quia manducasti de ligno scientiae boni et mali, remansisti homo" (*M* 50, 820). *S. Prosper:* „Naturae humanae in illa universalis praevaricationis ruina nec substantia erepta est nec voluntas, sed lumen decusque virtutum, quibus fraude invidentis exuta est" (Contra Collat. c. 9; *M* 51, 217). Eadem est doctrina *S. Thomae:* „Quia hoc [donum originalis iustitiae] gratis collatum fuerat, ideo iuste per ingratitudinem inoboedientiae subtractum est. Unde factum est, quod, primo homine peccante, natura humana, quae in ipso erat, sibi ipsi relinqueretur, ut consisteret secundum condicionem suorum principiorum" (In 2, dist. 31, q. 1, a. 1). „Quod detrimentum aliquod patiatur aliqua persona in his, quae sunt supra naturam, potest contingere vel ex vitio naturae vel ex vitio personae; quod autem detrimentum patiatur in his, quae sunt naturae, hoc non videtur posse contingere nisi propter vitium proprium personae" (De malo q. 5, a. 2). „Bonum naturae humanae potest tripliciter dici: Primo ipsa principia naturae, ex quibus ipsa natura constituitur, et proprietates ex his causatae, sicut potentiae animae et alia huiusmodi. Secundo, quia homo a natura habet inclinationem ad virtutem. Ipsa autem inclinatio ad virtutem est quoddam bonum naturae. Tertio modo potest dici bonum naturae donum originalis iustitiae, quod fuit in primo homine collatum toti naturae humanae. Primum igitur bonum naturae nec tollitur nec diminuitur per peccatum. Tertium vero bonum naturae totaliter est ablatum per peccatum primi parentis. Sed medium bonum naturae, scilicet ipsa naturalis inclinatio ad virtutem, diminuitur per peccatum [actuale — cf. a. 3]. Per actus enim humanos fit quaedam inclinatio ad similes actus [et sic fiunt habitus mali]" (1, 2, q. 85, a. 1; cf. q. 87, a. 7). Unde dicit eadem subtractione originalis iustitiae hominem esse *spoliatum gratuitis et vulneratum in naturalibus* (ad quod solent multi applicare parabolam de samaritano. Cf. *Bellarm.,* De gratia primi hom. c. 6). „Per iustitiam originalem perfecte ratio continebat inferiores animae vires, et ipsa ratio a Deo perficiebatur ei subiecta. Haec autem originalis iustitia subtracta est per peccatum primi parentis. Et ideo omnes vires animae remanent quodammodo destitutae proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem, et ipsa destitutio vulneratio naturae dicitur. Sunt autem quattuor potentiae animae, quae possunt esse subiecta virtutum: scilicet ratio, in qua est prudentia; voluntas, in qua est iustitia; irascibilis, in qua est fortitudo; concupiscibilis, in qua est temperantia. In quantum ergo ratio destituitur

suo ordine ad verum, est vulnus ignorantiae; in quantum vero voluntas destituitur ordine ad bonum, est vulnus malitiae; in quantum vero irascibilis destituitur suo ordine ad arduum, est vulnus infirmitatis; in quantum vero concupiscentia destituitur ordine ad delectabile moderatum ratione, est vulnus concupiscentiae" (1, 2, q. 85, a. 3).

Itaque patet omnem vulnerationem naturae humanae, quae ex peccato originali provenit, secundum S. Thomam nihil aliud esse nisi defectum, qui ex subtractione originalis iustitiae connaturaliter sequitur, non vero ullam internam imminutionem virium humanarum. Etenim cum per iustitiam originalem pulcherrima harmonia constituta esset inter vires hominis, dissolutio huius harmoniae per peccatum facta recte dicitur vulneratio; in ordine vero naturae purae non esset vulneratio, quia nulla harmonia dissoluta esset.

285. *Neque putandus est Deus ob peccatum in Adami intellectu delevisse species infusas ordinis naturalis,* quia, etiamsi creasset hominem adultum in statu naturae purae, debuisset intellectum eius immediato suo influxu illustrare (cf. supra n. 210), cum homo adultus cum intellectu infantili sit monstruosum quid; neque potuit Adamus, etiam post peccatum, officio suo fungi cum ignorantia rerum naturalium. Ceterum haec quaestio non est de effectu peccati originalis in reliquis hominibus, cum hi ne in ordine quidem originalis iustitiae nati essent cum scientia infusa. Itaque vulnus quoque ignorantiae derivandum est ex privatione luminis supernaturalis, quod in ordine originalis iustitiae iuvabat hominem etiam in usu rationis naturalis.

286. Hoc unum restat, ut videamus, *quo sensu per peccatum originale destructa sit libertas hominis;* nam saepe Patres et concilia dicunt libertatem per peccatum periisse. Ita *S. Augustinus:* „Libero arbitrio male utens homo et se perdidit et ipsum" (Enchir. c. 30; *M* 40, 246, et alibi passim). Item *conc. arausic. II* can. 13 (*Denz.* n. 186). At non intellegitur hic nomine liberi arbitrii naturalis eligendi facultas, sed intellegitur „libertas filiorum Dei", qua homo liber erat a peccato et concupiscentia et poterat, si volebat, sancte vivere, cum post peccatum non possit non superari a concupiscentia, nisi Deus ei gratia medicinali succurrat. Hoc ipse *S. Augustinus* saepius ita explicat: „Quis nostrum dicat, quod primi hominis peccato perierit liberum arbitrium de humano genere? Libertas quidem periit per peccatum, sed illa, quae in paradiso fuit habendi plenam cum immortalitate iustitiam. Propter quod natura humana divina indiget gratia, dicente Domino: Si vos Filius liberaverit, tunc vere liberi eritis (Io. 8, 36), utique liberi ad bene iusteque vivendum. Nam liberum arbitrium usque adeo in peccatore non periit, ut per illud peccent" (Contra duas epist. pelag. l. 1, c. 2, n. 5; *M* 44, 552). Libertas, quam homo amisit per peccatum originale, est libertas a peccato habituali, libertas a concupiscentia,

libertas a necessitate incidendi in peccata actualia, libertas salutariter agendi et assequendi salutem, sed nequaquam libertas, quae consistit in potentia agendi vel non agendi positis omnibus ad agendum requisitis. „Quis enim eum nescit sanum et inculpabilem factum et libero arbitrio atque ad iuste vivendum potestate libera constitutum? Sed nunc de illo agitur, quem semivivum latrones in via reliquerunt, qui, gravibus saucius confossusque vulneribus, non ita potest ad iustitiae culmen ascendere, sicut potuit inde descendere" (*S. Aug.*, De nat. et grat. c. 43; *M* 44, 271). Infirmatum est liberum arbitrium et laesum est per peccatum (cf. *Denz.* n. 181), non ita occisum est, ut plane non iam exstet.

Valde perspicue totam hanc rem *Bellarminus* ita exponit: „Non magis differt status hominis post lapsum a statu quidem in puris naturalibus, quam differt spoliatus a nudo, neque deterior est humana natura, si culpam originalem detrahas, neque magis ignorantia et infirmitate laborat, quam esset et laboraret in puris naturalibus condita. Proinde corruptio naturae non ex alicuius doni naturalis carentia neque ex alicuius malae qualitatis accessu, sed ex sola doni supernaturalis ob Adae peccatum amissione profluxit. Quae sententia communis est doctorum scholasticorum veterum et recentiorum" (De grat. primi hom. c. 5).

Quo vero sensu peccata actualia possint dici poena peccati originalis, cf. *S. Thomas* 1, 2, q. 87, a. 2. Tandem *poena peccati est servitus diaboli* (Col. 1, 13: 2, 14 sq. Luc. 11, 21 sq. Hebr. 2, 14), quia homo voluntarie se coniecit in illam damnationem, in qua eum voluit diabolus secum habere, et quia infestationibus diaboli secundum corpus et animam obnoxius et ita comparatus est, ut, nisi Deus ei succurrat, non possit non facere voluntatem diaboli eum ad peccatum allicientis et in aeternum perdere volentis (cf. *Denz.* n. 788—793). Plura de hac re apud *Thomassinum* (De incarn. l. 1, c. 3) et apud *Theoph. Raynaudum* (De attrib. Christi sect. 5, c. 15).

Prop. XXXII. **Propter solum peccatum originale homo non privatur iis bonis, quae in ordine naturae purae constituunt eius finem ultimum naturalem.** Sententia probabilior.

287. Haec thesis sua sponte fluit ex iis, quae hactenus dicta sunt. Nam si homo per peccatum originale non privatur bonis naturalibus, sed supernaturalibus tantum, bona illa, quae finem hominis in ordine naturali constituunt, per peccatum originale qua tale tangi non possunt. Ad cavillationes vitandas fortasse *melius est non loqui de beatitudine naturali et de fine naturali,* quae homines etiam nunc assequantur, si cum solo peccato originali ex hac vita decedant. In hoc enim ordine Deus non praestituit hominibus alium finem nisi supernaturalem; unde qui hoc fine excidit, privatur beatitudine a Deo ordinata, aversus est a

suo fine ultimo, affectus culpa indelebili, vere damnatus. Definivit *conc. flor.* „illorum animas, qui in actuali mortali peccato vel solo originali decedunt, mox in infernum descendere, poenis tamen disparibus puniendas“ (*Denz.* n. 693). Itaque, quia videri potest esse contradictio inter haec duo: finem assecutum et beatum esse, et ex altera parte esse damnatum, ideo dicimus propter solum peccatum originale hominem non privari iis bonis, quae in ordine naturae purae finem naturalem constituunt.

Dicimus propter *solum peccatum originale,* quia homo adultus obligatur, ut per media a Deo provisa se liberet a peccato originali, quod si non facit, addicitur igni gehennae, quia praeter peccatum originale habet culpam gravem personalem. Unde *quaestio non potest esse nisi de infantibus,* qui nullam personalem obligationem habent se liberandi a peccato originali, cum omnis obligationis incapaces sint, et *de iis adultis,* qui in hac re infantibus aequiperandi sunt. Quare theologi hanc partem tractatus solent inscribere: De sorte infantium sine baptismo decedentium.

288. S. Scriptura de sorte horum infantium nihil in specie docet; sed eos excludi a regno caelesti efficitur ex illa universali doctrina, quod, „nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei“ (Io. 3, 5), et quod „non intrabit in eam [Ierusalem caelestem] aliquod coinquinatum“ (Apoc. 21, 27); cf. *conc. trid.* sess. 5, can. 4. *Iudicium ultimum,* prout describitur apud Matth. 25, 31 sqq., non potest fieri de infantibus, quia illis non potest dici: „Esurivi, et non dedistis mihi manducare“ etc. Idem valet de aliis locis S. Scripturae (Matth. 12, 36. 1 Cor. 4, 5 etc.). Quare *S. Thomas* docet „Etiam pueri ante perfectam aetatem decedentes in iudicio comparebunt, non autem ut iudicentur, sed ut videant gloriam iudicis“ (Suppl. q. 89, a. 5 ad 3). Merito addit *Suarez* parvulos etiam ideo apparituros in iudicio, ut videant, ob quas rationes et ipsi et alii bona vel mala accipiant, et ut ita intellegant iustitiam Dei in distribuendis bonis et malis (De myst. vitae Christi in q. 89, a. 5). Itaque ex S. Scriptura nihil aliud probari potest nisi infantes non baptizatos privari visione beatifica et ita pati aeternum damnum, et quidem obiective gravissimum, utpote rei pretiosissimae.

289. Quod ad **SS. Patres** attinet, ii, qui ante ortum pelagianismum vixerunt, nostram quaestionem vix umquam tangunt. *S. Gregorius Naz.* in orat. in s. baptisma n. 23 distinguit inter eos, qui sua culpa baptismum non receperunt, et inter eos, qui sine culpa ante receptum baptismum mortui sunt. De his ait: „Postremi denique nec caelesti gloria nec suppliciis a iusto iudice afficiuntur, utpote qui, licet signati non fuerint, improbitate tamen careant, atque hanc iacturam passi potius fuerint quam fecerint. Neque enim, quisquis dignus supplicio

non est, protinus honorem quoque meretur; quemadmodum nec, quisquis honore indignus est, statim etiam poenam promeretur" (*M* 36, 389). In eandem sententiam *Bernardus de Rubeis* allegat quosdam alios (De pecc. orig. c. 75, n. 8), sed ex horum numero delendus est Gregorius Nyss.; nam ille videtur potius loqui de infantibus baptizatis (cf. *Palmieri,* De Deo creante 547 sq.).

290. Pelagiani infantibus non baptizatis vitam aeternam, i. e. visionem beatificam, asserebant, quippe quae naturaliter deberetur, et eos solum excludebant a regno caelorum, i. e. a speciali dignitate pertinendi ad regnum Christi. Unde SS. Patres contra hunc errorem pugnantes quam maxime inculcabant tales infantes vere damnari[1]. Ita quidam vetus canon: „Item placuit, ut, si quis dicit ideo dixisse Dominum: In domo Patris mei mansiones multae sunt, quia in regno caelorum erit aliquis medius aut ullus alicubi locus, ubi beati vivant parvuli, qui sine baptismo ex hac vita migrarunt, sine quo in regnum caelorum, quod est vita aeterna, intrare non possunt, A. S. Nam cum Dominus dicat: Nisi quis renatus fuerit ..., quis catholicus dubitet participem fieri diaboli eum, qui coheres esse non meruit Christi? Qui enim dextra caret, sinistram procul dubio partem incurret" (*Denz.* n. 102 nota). De quo canone, qui non invenitur in omnibus codicibus neque universaliter receptus est, cf. *de Rubeis,* De pecc. orig. c. 9.

Attamen nonnulli Patres longius processerunt et statuerunt *infantes non baptizatos poena ignis punitum iri.* Cum vero reliqui Patres, qui hoc docent (sunt soli latini), sequantur fere *S. Augustinum* magistrum, sufficit hunc solum respicere. In serm. 294 (al. 14) de verbis apostoli c. 3 (*M* 38, 1357) exponit descriptionem ultimi iudicii (secundum Matthaeum c. 25) et dicit ibi omnes homines dividi in duas partes, dextram et sinistram; unde cum dextra constituat regnum Christi, omnes, qui non pertineant ad hoc regnum, stare a sinistra; his autem dici a iudice: Recedite in ignem aeternum. „Ecce exposuit tibi, quid sit regnum, et quid sit ignis aeternus, ut, quando confiteris parvulum non futurum in regno, fatearis futurum in igne aeterno. Regnum enim caelorum est vita aeterna." Similiter in opere imperf. contra Iul. l. 3, c. 199 (*M* 45, 1333).

At quamvis indubitanter ut haereticam reiecerit sententiam pelagianorum de vita aeterna extra regnum caelorum, tamen *S. Augustinus dubius haerebat de qualitate poenae positivae* infantium sine baptismo decedentium. „Cum ad poenas ventum est parvulorum, magnis, mihi crede, coartor angustiis, nec, quid respondeam, prorsus invenio" (Ep. 166, c. 6, n. 16; *M* 33, 727). S. Thomas et alii scholastici censent Augustinum metaphorice posuisse „ignem aeternum" pro damnatione in genere, quam explicationem *Faure* (in cap. 93 enchiridii) ut impro-

[1] Cf. De baptismo VI. n. 412 415.

babilem reicit. Omissa igitur hac explicatione, Augustinus saepius urget hanc poenam censendam esse „omnium mitissimam" (De pecc. mer. et rem. l. 1, c. 16; *M* 44, 120). „Mitissima sane omnium poena erit eorum, qui praeter peccatum, quod originale traxerunt, nullum insuper addiderunt" (Enchir. c. 93; *M* 40, 275). In libro 5 contra Iul. c. 11 (*M* 44, 809) magis etiam anceps haeret: „Quis dubitaverit parvulos non baptizatos, qui solum habent originale peccatum nec ullis propriis aggravantur, in damnatione omnium levissima futuros? Quae qualis et quanta erit, quamvis definire non possim, non tamen audeo dicere, quod iis, ut nulli essent, quam ut ibi [in damnatione levissima] essent, potius expediret." Itaque, quam certum fuit Augustino infantes non baptizatos excludi a regno caelorum et vita aeterna, tam incerta ei erat qualitas et quantitas poenae positivae eorum. Unde mirum non est, quod illam partem doctrinae eius ecclesia suam fecerit, hanc vero indefinitam reliquerit, et hoc eo magis, quod argumentum ex Matth. c. 25 ductum nullius est efficaciae. Ab ipso Augustino in alio libro ob hanc rationem, quod in infantibus neque merita neque demerita esse possunt, admittitur „sententia iudicis media inter praemium et supplicium" (De lib. arb. l. 3, c. 23; *M* 32, 1304). Alii Patres, qui infantes positive torqueri volunt, sunt *S. Hieronymus* (sed satis obscure sub finem Dial. adv. pelag. l. 3, n. 17 sq.; *M* 23, 587), *Fulgentius* (De incarn. et grat. c. 14 et 30; *M* 65, 581 et 590; et De fide ad Petr. c. 27; *M* 65, 701), *Avitus Vienn.* (Carmen ad Fuscinam sororem; *M* 59, 370), *Gregorius M.* (Moral. l. 9, c. 21; *M* 75, 877), *Isidorus Hispal.* (Sentent. l. 1, c. 22; *M* 83, 588), *Anselmus* (De concept. virg. c. 23; *M* 158, 457).

291. Contra vero *scholastici cum Petro Lombardo* (2, dist. 23, n. 5) *unanimiter fere negant infantes puniri poena ignis.* Excipiuntur *Gregor. Arim.* (In 2, dist. 31, q. 3), qui saltem inclinat in oppositam sententiam, *Driedo* (De grat. et lib. arb. III, c. 2), *Petavius* (De Deo l. 9, c. 10), augustinenses, ut *Norisius* (Vind. August. c. 3, § 5), *Berti* (De theol. disc. l. 13, c. 8). *S. Thomas* imprimis constanter negat infantes poenis sensus subici: „Peccato originali non debetur poena sensibilis" (In 2, dist. 33, q. 2, a. 1). „Peccato originali non debetur poena sensus, sed solum poena damni, scilicet carentia visionis divinae" (De malo q. 5, a. 2). „Pro peccato originali puniuntur homines in limbo puerorum, ubi non est poena sensus" (1, 2, q. 89, a. 6). „Peccato originali in futura retributione non debetur poena sensus" (3, q. 1, a. 4 ad 2). Insistit autem maxime huic rationi, quod pro originali peccato non potest sine iniustitia poena sensus infligi, quia haec poena infligitur ad puniendam delectationem, quam homo quaesivit in peccato. Unde in Apocalypsi dicitur: „Quantum glorificavit se et in deliciis fuit, tantum date illi tormentum et luctum" (Apoc. 18, 7). Sed in peccato originali non est ulla delectatio. Ergo illi non debetur poena sensus. Neque

concupiscentiae respondet poena sensus, quia „concupiscentia habitualis, quae est in originali peccato, delectationem non habet; et ideo dolor sensibilis non respondet concupiscentiae pro poena". Ergo deest omnis proportio inter peccatum originale et poenam sensibilem (In 2, dist. 33, q. 2, a. 1). In quaestione vero citata De malo praeter hanc rationem duas alias affert: Ad finem naturalem quilibet homo per ipsam naturam immediate ordinatur. In his autem, quae sunt naturae, nemo debet detrimentum pati nisi propter peccatum personale, quia eo ipso, quod naturam habet, debita sunt ei naturalia. Ea autem, quae sunt supra naturam, quia non sunt debita, possunt etiam perdi per vitium, quod non est personale, sed naturale. Unde pugnat cum recto ordine, ut homo propter solum peccatum originale patiatur detrimentum in naturalibus, non vero, ut patiatur detrimentum in supernaturalibus. Praeterea dispositioni, quae est habitualis tantum absque personali actu, debetur quidem damnum, sed non poena. Ita quicumque non habet scientiam litterarum, patitur hoc damnum, ut non possit ad certa officia provehi, sed propter hoc solum nemo potest puniri. Similiter parvulo defuncto cum originali peccato debetur quidem damnum privationis visionis beatificae, quia ad hanc idoneus non est, non vero ei debetur ulla positiva poena.

292. Eandem sententiam defendunt *S. Bonaventura* (In 2, dist. 33, a. 3, q. 1 2), *Scotus* (in eund. loc.), thomistae, scotistae, theologi Societatis Iesu communiter, e. g. *Vazquez* (In 1, 2, disp. 134, c. 3). *Dominicus Sotus* ait: „Augustinus plus iusto videtur torquere parvulos. Unde, qui eius sententiae subscribunt, perpauci sunt et tortores parvulorum nuncupantur" (De nat. et grat. l. 1, c. 4). Est tamen quaedam differentia opinionum inter theologos, qui poenam sensus negant. *Alii putant illos infantes pati tristitiam quandam de amissione bonorum caelestium.* Ita e. g. *Bellarminus* scribit: „Dicimus igitur parvulos sine baptismo decedentes dolorem animi habituros, quod intellegant se beatitudine privatos, a consortio piorum fratrum et parentum alienos, in carcerem inferni detrusos et in tenebris perpetuis vitam acturos; ceterum hunc dolorem in iis levissimum mitissimumque multis de causis futurum: tum quod dispositionem ad beatitudinem nonnisi remotissimam habuerint; tum quod intellegent non propria neglegentia se tantum bonum amisisse, unde etiam verme conscientiae carebunt; tum quod delicias neque caelestes neque terrenas umquam gustaverint, facile enim iis bonis caremus, quibus numquam assuevimus; tum denique quod videbunt plurimos esse in eodem gehennae carcere se multo infeliciores, ad quorum sortem ipsi quoque pertinere potuissent, si diutius sibi vivere contigisset" (De amiss. grat. l. 6, c. 6).

293. *Alii theologi, duce S. Thoma, communius omnem tristitiam in infantibus negant.* Ita e. g. *Suarez* statum finalem parvulorum describit:

„Probabilius videtur, quod D. Thomas ait (In 2, dist. 33, q. 2, a. 2), nihil cognoscere parvulos illos de beatitudine supernaturali, nam, quod Soto ait naturali cognitione posse animam cognoscere praedictam privationem et felicitatem aeternam, falsum est, quia illa felicitas est omnino supernaturalis. Quodsi naturalis cognitio non sufficit, non est necessarium eos id cognoscere divina revelatione. Iam ad illud de die iudicii probabile est ibi parvulos non adfuturos, et licet adsint, non esse necesse omnia comprehendant, quae ibi geruntur; vel ad summum in genere intellegent Deum reddere bonis praemia et supplicia impiis, quae et qualia sint, non necessario assequentur. Quia vero ipsi tempus non habuerunt bene vel male operandi, nihil de suo praemio vel poena intellegent, sed tantum se manere in bonis naturalibus, suaque proinde sorte erunt contenti, licet videant alios maius bonum recipere. . . . Post resurrectionem patientur parvuli in anima eandem poenam quam ante; in corpore vero solam privationem illius gloriae, quae ad corpus pertinet. Ita D. Thomas et omnes; ex quo infero fore, ut illi parvuli habeant tunc [sicut nunc] veram Dei cognitionem naturalem et amorem eius super omnia atque adeo reliquas virtutes naturales et corpora impassibilia, non per intrinsecam dispositionem, sed ex providentia Dei et ipsorum, quia debent esse aeterna; unde non indigebunt cibo neque potu, quia omnis alteratio tunc cessabit, Deo ita providente. Itaque neque patientur rebellionem carnis neque interiorem neque exteriorem pugnam, quia etiam haec esset poena sensibilis, et omnia haec pertinent ad viam, illi vero sunt suo modo in termino. Atque in his fere conveniunt theologi; solum de loco, in quo erunt, dubitant aliqui. Soto vult futuros in loco inferni prorsus tenebroso. . . . Ceteri vero pie et probabiliter censent habitationem illorum futuram in hoc mundo. . . . Est ratio, quia tota poena parvulorum debet esse privativa sicut culpa, detineri vero in illo loco positiva poena est. Tandem quia naturalia hoc peccato non fuerunt diminuta; habebunt ergo illum locum, qui ipsis consentaneus est ex sua natura“ (De pecc. et vitiis disp. 9, sect. 6). „Itaque“, ut ait *Lessius,* „longe perfectior [quam in hoc mundo habemus] in illa renovatione dabitur [parvulis cognitio], ut innumerabilis ille infantium populus in suo ordine non sit otiosus, ne frustra in mundo esse videatur, sed ut ex cognitione sui et aliarum rerum creatarum auctorem suum et mundi totius illustri modo cognoscant et cognoscendo ament et laudent et gratias ei de beneficiis acceptis in omnem aeternitatem agant. . . . Neque hinc sequitur illos habituros beatitudinem naturalem, quia peccati labes obstat, quominus beatitudinem naturalem obtinere dicantur, etsi forte omnia alia bona illius status habeant“ (De perf. div. l. 12, c. 22, n. 144 sq.). Semper enim manent obiectum odii Dei eos ob culpam originalem a sua amicitia et beatitudine excludentis, licet ipsi naturam huius privationis non intellegant. Interim vero dicuntur esse in „limbo“ parvulorum, qui una cum loco,

in quo ante Christum erant iusti, communi nomine „inferni" comprehendi solet; quare recte quoque in inferno et in regno diaboli esse dici possunt.

294. *Auctoritas ecclesiastica,* quamvis de tota hac quaestione numquam definitivum iudicium fecerit, tamen, quotiens de ea locuta est, mitiori sententiae favit. Ita *Innocentius III* in capite *Maiores* de baptismo (Decr. l. 3, tit. 42, c. 3) ait: „Poena originalis peccati est carentia visionis Dei, actualis vero poena peccati est gehennae perpetuae cruciatus" (*Denz.* n. 410). Cum vero iansenistae, qui infantes ad ignem inferni damnant, scholasticos ob mitiorem sententiam pelagianismi accusassent, *Pius VI* hoc in eos iudicium tulit: „Doctrina, quae velut fabulam pelagianam explodit locum illum inferorum (quem limbi puerorum nomine fideles passim designant), in quo animae decedentium cum sola originali culpa poena damni citra poenam ignis puniantur, perinde ac si hoc ipso, quod, qui poenam ignis removent, inducerent locum illum et statum medium expertem culpae et poenae inter regnum Dei et damnationem aeternam, qualem fabulabantur pelagiani: falsa, temeraria, in scholas catholicas iniuriosa" (*Denz.* n. 1526).

295. ***Schol. 1.*** **De opinione recentis theologi.**

Communem doctrinam scholasticorum de poenis peccati originalis nostra aetate impugnavit *Franc. Schmid,* cui „certissimum est statum parvulorum sine baptismo defunctorum non solum formaliter, sed etiam materialiter a statu finalis felicitatis naturalis sive ab ea condicione, quae in statu naturae purae hominibus sine reatu culpae gravis decedentibus praeparata fuisset, haud leviter differre" (Quaest. select. ex theol. dogm., Paderbornae 1891, 255). „Condicio infantium . . . potius misera quam felix dicenda est" (ib. p. 278). Non admittit naturam, quod ad vires internas attinet, non esse in peiore condicione quam naturam puram. „Potius plura argumenta magni ponderis contrarium evincunt" (ib. p. 297).

Principalis ratio pro hac opinione est auctoritas S. Augustini, quem Dr. Schmid vult habuisse plane firmam sententiam in oppositione ad S. Thomam, qui sibi in hac re constans non fuerit. At *potius contrarium obtinet;* nam S. Augustinus in quaestione de natura peccati originalis et eius effectibus personam fert tentantis et conantis invenire solutionem difficultatis, cum S. Thomas proponat systema omni ex parte determinatum et expolitum. Ergo haec prima ratio pro severiore sententia ruit.

Neque efficacius est argumentum, quod affertur ex S. Scriptura. Nam Matth. 25, 32 41 46 ad hanc rem sine vi applicari non posse ipse Dr. Schmid concedit. Alii vero textus, ut Rom. 5, 18 et Col. 2, 13 sqq., nihil enuntiant nisi per peccatum originale omnes homines incurrisse condemnationem et factos esse filios irae. Hoc autem verum manet

etiam in mitiore sententia. Ceterum apostolus proxime respicit adultos, quos alloquitur; applicatio vero ad infantes facienda non est nisi cum moderatione, quam postulat subiecta materia.

Tandem *argumentum ex traditione inefficax est,* quia duplex semper aderat sententia, et utraque ab ecclesia toleratur. Quia vero auctoritas S. Thomae et scholasticorum longe magis favet mitiori sententiae, ab hac recedendi nulla prorsus ratio est, et hoc eo minus, quod in opposita sententia conceptus peccati originalis non mediocriter obscuratur et inextricabilibus difficultatibus involvitur. Nam ea quoque, quae naturaliter debita sunt, velle eodem modo Dei arbitrio subicere quo dona gratuita, non est rationi consonum. Si vero ius ad felicitatem naturalem cum ipsa natura a Deo conceditur et concedi debet, Dr. Schmid immerito postulat probationem axiomatis, quo statuitur hoc ius sine personali culpa non posse amitti et ideo a peccato originali prorsus independens esse. Neque verum est, quod dicit hoc axioma desumptum esse ex vulgato Dionysio Areopagita; sed hoc axioma immediate sequitur ex conceptu naturae, ut S. Thomas lucide exponit, et omnes agnoscunt, quotquot ex christianis philosophis ethicam naturalem profitentur. Hoc enim axioma est fundamentum quoddam ethicae et unum ex principalibus argumentis pro immortalitate animae.

Ob has rationes sententia severior non solum non videtur certissima, sed immo valde improbabilis.

296. ***Schol. 2.*** Ex dictis patet *peccatum originale nullo modo pugnare cum iustitia, bonitate, misericordia vel ulla alia perfectione divina.*

Nam agitur de bono, quod Deus absolute et sine ulla speciali ratione potuit homini denegare; cuius possessionem potuit certae condicioni alligare; quo potuit, condicione non impleta, totum genus humanum privare. Potuit quidem Deus, si voluit, impedire peccatum originale, sed potuit etiam permittere ad bonum finem, et maxime ad hoc, ut longe sublimiore modo per Christum restauraret, quod per Adamum amisimus. Qui finis est tam praeclarus, ut propter excellentiam redemptionis ecclesia exclamet: „O felix culpa, o certe necessarium Adae peccatum!“ Itaque ex permissione peccati originalis eo clarius manifestata est caritas, sapientia, potentia divina, et hominibus facultas data est exercendi virtutes heroicas, quae in paradiso locum non habuissent, ut patientiam, misericordiam, paenitentiam, et ita promerendi novam gloriam in caelo et fruendi ibi bonis, quae in primitiva institutione nequaquam inclusa erant. Deus igitur non minus magnus et praedicandus apparet in bonis, quae ex malo deduxit, quam in iis, quae ab initio creavit.

Plura vide, si placet, apud *I. Muncunill,* De Deo Creatore n. 760 sq.

ART. IV.

DE IMMUNITATE B. V. MARIAE A PECCATO ORIGINALI.

Prop. XXXIII. **B. Virgo Maria a primo instanti vitae suae ex singulari privilegio Dei intuitu meritorum Christi redemptoris immunis praeservata est ab originali peccato.** De fide.

I.

QUI SIT SENSUS HUIUS DOCTRINAE.

297. Doctrina revelata docet omnes homines, qui per paternam generationem descendant ab Adamo, obnoxios esse peccato originali. Inter eos, qui hoc modo descenderunt ab Adamo, erat etiam B. V. Maria. Ergo ipsa quoque vi huius originis *debitum habuit contrahendi peccatum originale.* Et quia unicum medium liberationis a peccato originali est redemptio Christi, alia via B. Virgo immunis esse non potuit a peccato originali nisi per applicationem meritorum Christi.

298. Sunt quidem theologi, qui censent B. Virginem omnino inclusam non fuisse in illa lege, qua Deus Adamum statuerat morale caput generis humani quoad dona supernaturalia, et ita *B. Virginem remotum tantum debitum habuisse contrahendi peccatum originale,* nisi scilicet ab ipsa illa lege statim ab initio excepta fuisset. Ita censent *Vega* (Theolog. Marian. palaestra 5, cert. 1 sqq.), *Wirceburg.* (IV, De pecc. n. 126 sqq.), *Salmeron,* alii. *Communius vero docent theologi B. Virginem habuisse debitum proximum peccati originalis* neque exemptam fuisse ab ipsa illa lege, sed ab applicatione legis. Ita *Suarez* (De pecc. et vitiis disp. 9, sect. 4, n. 10 sq.; De myst. vitae Christi disp. 3, sect. 2), *Vazquez* (In 3, disp. 115), *Valentia, Bellarm., Tanner, Becanus,* alii. Utraque sententia cum dogmate conciliari potest, quia dogma solum postulat, ut B. Virgo *vere redempta* sit per Christum, quod in utraque sententia conceditur. Nam priores theologi exemptionem ab ipsa lege tribuunt meritis Christi, sicut posteriores exemptionem ab applicatione legis. Sed evidenter est difficultas intellegendi secundum priorem sententiam influxum meritorum Christi in immunitatem B. Virginis a peccato originali. Nam in signo priore ad redemptionem Christi absolute praevisam Deus iam vidit peccatum originale. Ergo si in illo signo B. Virgo iam fuit exempta, independenter a redemptione Christi exempta erat. Potuit quidem praecedere condicionata praevisio redemptionis, sed condicionate futura non possunt esse causa meritoria. Si quis dicit non propter merita Christi, sed propter dignitatem matris Dei condicionate praevisam B. Virginem exemptam esse ab ipsa lege, hoc non sufficit; nam doctrina ecclesiastica postulat, ut B. Virgo propter merita Christi redemptoris a peccato immunis dicatur.

Nullam autem videtur parare difficultatem dogmati immaculatae conceptionis illa scotistarum et quorundam aliorum sententia, secundum quam Deus decrevit incarnationem in signo priore ad praevisum peccatum (cf. De Verbo incarnato IV, n. 390 sqq.). In illo quidem signo ex ipso rei conceptu non sola mater Dei incarnati, sed omnes omnino homines immunes fuissent a peccato, et ideo Deus incarnatus potuisset quidem esse omnium salvator (σωτήρ), quatenus homines eius meritis omnes gratias deberent; sed non potuisset esse eorum redemptor, quia nihil erat, unde redimendi essent. Sed in secundo signo rationis vidit Deus omnes homines futuros esse debitores peccati in Adamo, et statuit, ut Filius Dei incarnaretur in carne passibili, satisfaceret pro peccato, et sic simul esset hominum redemptor, cuius meritis ceteri homines liberarentur a peccato, Beata autem Virgo Maria praeservaretur a peccato. Haec igitur explicatio omnino concordat cum dogmate immaculatae conceptionis; cur nihilominus opposita sententia sit probabilior, exponitur in tractatu de Verbo incarnato.

Posset quis obicere: Si quidem in signo priore ad praevisum peccatum B. Virgo iam futura fuisset mater Dei incarnandi, eo ipso immunis fuisset a debito peccati, quia dignitas matris Dei hoc debitum excludit. At haec argumentatio est falsa. Nam peccatum actualiter contractum dedecet quidem matrem Dei, non vero debitum peccati, ut hic intellegitur. Ipsum dogma immaculatae conceptionis postulat, ut mater Dei habuerit debitum peccati originalis. Peccatum actu contractum est quidem moralis macula, quia est voluntaria hominis a Deo aversio; solum autem debitum peccati non est moralis macula, sed pertinet ad illam generalem defectibilitatem, qua omnis creatura sine Dei auxilio ruit in perniciem.

299. Ob hanc rationem eorum quoque argumentatio inefficax est, qui a B. Virgine propter moralem eius puritatem removere student debitum proximum peccati originalis. *Neque enim propter illud debitum proximum B. Virgo ulla macula affecta est.* Nam subiectum peccati est persona; quamdiu autem B. Virgo personaliter exstitit, tamdiu sine peccato fuit. Illud debitum nihil aliud est, nisi quod ab Adamo propagata privata erat illa causalitate supernaturali, qua erat instrumentum conferendae gratiae, et ideo per se postulabat infusionem animae gratia carentis. Deus autem in conceptione B. Virginis intuitu meritorum Christi infudit animam gratia praeditam. Itaque B. Virgo, quia non potuit esse formaliter peccatrix, antequam exsisteret, eatenus tantum potest dici in Adamo virtualiter peccasse, quatenus intuitu originis ab Adamo non debebat gratiam recipere, id quod omnes fatentur, non vero, quod ipsa in sua persona ullam maculam actualiter contraxit. Si dixeris propter hoc debitum proximum B. Virginem non iam posse dici puriorem ulla creatura, ut docet praedicatio ecclesiastica, respondeo hoc debito non minui puritatem eius, et praeterea eadem obiectio fieri

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

potest contra debitum remotum; nam angelus ne remotum quidem debitum habuit incurrendi culpam originalem. De relatione angelorum ad Christi merita vide De Verbo incarnato (IV, n. 466 sq.).

300. Quia peccatum originale est privatio gratiae, *immunitas a peccato originali est possessio gratiae a primo existentiae initio.* Gratiam autem accepit B. Virgo simul cum virtutibus et donis infusis in praeclaro quodam gradu et simul immunitatem a concupiscentia. Totum hoc dicitur *singulare privilegium,* quia est exemptio a lege universali soli B. Virgini concessa.

His suppositis intellegitur *definitio Pii IX* in bulla „Ineffabilis Deus": „Declaramus, pronuntiamus et definimus doctrinam, quae tenet beatissimam Virginem Mariam in primo instanti suae conceptionis fuisse singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Christi Iesu, salvatoris humani generis, ab omni originalis culpae labe praeservatam immunem, esse a Deo revelatam atque idcirco ab omnibus fidelibus firmiter constanterque credendam" (*Denz.* n. 1641).

301. Ante conc. trid. haec doctrina erat liberae omnino opinionis, et ecclesia contrariam sententiam toleravit. Hoc ostendit hanc doctrinam neque in Scriptura neque in traditione explicite et disertis verbis contineri; alioquin contraria opinio semper fuisset haeresis et ab ecclesia statim damnari debuisset. Ergo videndum restat, quae sint capita doctrinae, sive in Scriptura sive in traditione proposita, ex quibus appareat hanc doctrinam esse a Deo revelatam.

II.
QUID DE HAC DOCTRINA HABEATUR IN S. SCRIPTURA.

302. S. Scriptura per se considerata nihil continet, unde hoc dogma cum certitudine probari possit. Nam duo textus, ad quos imprimis provocant (Gen. 3, 15 et Luc. 1, 28 42), bonum sensum retinerent, etiamsi B. Virgo concepta esset in peccato originali. At hi duo textus, si in luce traditionis aspiciuntur, dogma immaculatae conceptionis vehementer suadent.

Illud *Gen. 3, 15* iam breviter explicatum est in Institutionibus propaed. (I, n. 218) et in hoc tractatu (n. 228 sqq.). His igitur suppositis constat Deum ponere inimicitiam inter mulierem et diabolum. Haec inimicitia per modum poenae diabolo infligitur, qui per hanc inimicitiam plane conterendus praedicitur. Iam quae est ista mulier, cuius inimicitia tam dura et periculosa est diabolo? Certe neque genus muliebre in universum neque Eva per se considerata neque ulla alia mulier, cuius notitiam habemus, nisi sola B. Virgo, cuius semen reapse caput serpentis contrivit.

Ita textum intellexit tota fere traditio. S. Iustinus M.: „Novimus [Deum] per Virginem hominem factum esse, ut, qua via initium orta

a serpente inoboedientia accepit, eadem via etiam dissolutionem acciperet.... Per hanc ille genitus est, per quem Deus serpentem et assimilatos ei angelos hominesque profligat" (Dial. c. Tryph. n. 100; *M* 6, 710). *S. Irenaeus:* „Semen praedestinatum calcare caput eius [diaboli] fuit partus Mariae" (Adv. haer. l. 3, c. 22 23; *M* 7, 959). „Qui ex muliere habebat nasci secundum similitudinem Adam, praeconabatur observans [conterens] caput serpentis. Et hoc est semen, de quo ait apostolus in epistula, quae est ad Gal. 3, 19" (5, 21; *M* 7, 1179). Item *S. Cyprianus* (Testim. contra iudaeos l. 2, n. 9; *H* 1, 73), *S. Epiphan.* (Haer. 58, n. 18; *M* 42, 727), *S. Germanus, S. Bernardus,* alii plurimi. Itaque „illa mulier" (*haishah* cum articulo) principaliter est B. Virgo, cuius semen est Christus; Eva vero solum in coniunctione cum filia sua.

Praedicitur illo vaticinio *specialis et singularis inimicitia inter B. Virginem et diabolum,* et quidem diabolum, ut est auctor peccati: „quia fecisti hoc". Inimicitiam hanc Deus se positurum promisit, ut per eam diabolus plane contereretur. Atqui haec promissio postulare videtur, ut B. Virgo numquam diabolo per peccatum succubuerit, sed potius perfecta immunitate a peccato, a Deo accepta, semper victrix diaboli exstiterit. Si enim B. Virgo umquam in peccato fuisset, non semper ex opposito diaboli stetisset, sed aliquando in ipsius castris versata et semen eius fuisset. Atqui haec omnia cum illo vaticinio pugnare videntur. Unde *Pius IX* in bulla „Ineffabilis Deus" ex hoc vaticinio secundum doctrinam traditionis immaculatam conceptionem B. Virginis suadet (in Breviar. Rom. d. 14 dec. lect. 6).

303. In eadem bulla verba illa *„Gratia plena, benedicta tu in mulieribus"* ita ad hanc rem applicantur: „Cum ipsi Patres ecclesiaeque scriptores animo menteque reputarent B. Virginem ab angelo Gabriele, sublimissimam Dei Matris dignitatem ei annuntiante, ipsius Dei nomine et iussu gratia plenam [graece: χαῖρε, κεχαριτωμένη] fuisse nuncupatam, docuerunt hac singulari sollemnique salutatione numquam alias audita ostendi deiparam fuisse omnium divinarum gratiarum sedem omnibusque Divini Spiritus charismatibus ornatam, immo eorundem charismatum infinitum prope thesaurum abyssumque inexhaustam, adeo ut numquam maledicto obnoxia et una cum Filio perpetuae benedictionis particeps ab Elisabeth Divino acta Spiritu audire meruerit: Benedicta tu inter mulieres et benedictus fructus ventris tui." — Praeterea ad immaculatam conceptionem a multis referuntur illa Cantici: „Sicut lilium inter spinas, sic amica mea inter filias" (Cant. 2, 2). „Quae est ista, quae ascendit per desertum sicut virgula fumi ex aromatibus myrrhae et turis et universi pulveris pigmentarii?" (Cant. 3, 6.) „Quam pulchra es, amica mea, quam pulchra es..." (Cant. 4, 1 7 12). „Quae est ista, quae progreditur quasi aurora consurgens...?" (Cant. 6, 9). Quomodo hi textus a Patribus de B. Virgine exponantur, vide in

lectionibus Breviarii d. 8 dec. et sqq. (die festo lectiones noct. 2 sunt ex epistula „Cogitis me" Pseudo-Hieronymi[1]; *M* 30, 122). Typus immaculatae conceptionis habetur Esther (Est. 15, 13). De his textibus copiose agit *Passaglia* in tomo III operis De immaculata conceptione.

III.
TESTIMONIA PATRUM DE IMMACULATA CONCEPTIONE.

304. Quamvis non adsit Patrum doctrina de „immaculata conceptione" his ipsis verbis expressa, includitur tamen haec doctrina multis Patrum testimoniis, quibus vel omnem omnino peccati labem a B. Virgine removent vel eam praedicant purissimam ex omnibus creaturis, puriorem angelis, cum Christi et Dei sanctitate unice comparandam.

Negant SS. Patres in B. Virgine ullam umquam maculam fuisse. *S. Augustinus:* „Excepta itaque Sancta Virgine Maria, de qua propter honorem Domini nullam prorsus, cum de peccatis agitur, haberi volo quaestionem: unde enim scimus, quid ei plus gratiae collatum fuerit ad vincendum omni ex parte peccatum, quae concipere ac parere meruit, quem constat nullum habuisse peccatum? Hac ergo virgine excepta, si omnes illos sanctos et sanctas, cum hic viverent, congregare possemus et interrogare, utrum essent sine peccato, quid fuisse responsuros putamus? ... Nonne una voce clamassent: Si dixerimus, quia peccatum non habemus, nos ipsos decipimus, et veritas in nobis non est?" (De nat. et grat. c. 36, n. 42; *M* 44, 267.)

305. Haec verba etiam intellegenda sunt de peccato actuali, sed non exclusive, tum quia sunt universalia, et ratio addita non minus efficax est pro peccato originali quam pro peccato actuali, tum quia S. Augustinus diserte docet perfectam immunitatem a peccato actuali supponere immunitatem a peccato originali. „Profecto enim peccatum etiam maior fecisset, si parvus habuisset. Nam propterea nullus est hominum praeter ipsum [Christum], qui peccatum non fecerit grandioris aetatis accessu, quia nullus est hominum praeter ipsum, qui peccatum non habuerit infantilis aetatis exortu" (Contra Iul. l. 5, c. 15, n. 57; *M* 44, 815). Praeterea pelagiani obiecerant omnes sanctos et ipsam matrem Christi a catholicis peccati accusari; ad quod Augustinus respondet: De aliis concedo, de B. Virgine nego. Haec autem universalis negatio nullum peccatum in B. Virgine admittit. Ipse Iulianus tamquam communiter admissum supponit B. Virginem numquam fuisse sub potestate diaboli, et ideo in Augustinum invehitur: „Tu ipsam Mariam diabolo nascendi condicione transcribis." Sed hoc negat Augustinus: „Non transcribimus diabolo Mariam condicione nascendi, sed ideo [non transcribimus], quia ipsa condicio nascendi solvitur gratia renascendi" (Opus imperf. contra Iul. l. 4, c. 122; M 45,

[1] Epistula scripta esse videtur ab Ambrosio Autperto saec. VIII.

1418): id est, B. Virgo, quamvis condicione nascendi peccato subici debuerit, tamen gratia praeveniente subiecta non est[1].

306. *S. Ambrosius* vocat Mariam „virginem per gratiam ab omni integram labe peccati“ (In Ps. 118 serm. 22, n. 30; *M* 15, 1521). *S. Ephraem* Christum alloquitur: „Tu revera et mater tua soli estis, qui omnino omni ex parte pulchri estis; in te enim, Domine, nulla est labes, nec ulla in matre tua macula“ (Carmina Nisibena, ed. *Bickell,* 122). Secundum *S. Hippolytum* „arca ex lignis, quae putrescere non poterant (Ex. 25, 10 sqq.), erat ipse salvator; per hanc enim putredinis et corruptionis expers eius tabernaculum significabatur, quod nullam putredinem genuit. . . . Dominus autem peccati expers erat et ex lignis putrefactioni non obnoxiis secundum hominem, h. e. ex Virgine et Spiritu Sancto intus et foris tamquam purissimo Verbi Dei auro circumtectus“ (apud *Theodoret.,* Dial. 1; *M* 10, 863 sq.). In *epistula de martyrio S. Andreae apostoli* (quae est vetustissima) haec leguntur: „Quoniam de immaculata terra factus fuerat homo primus . . ., necessarium fuit, ut de immaculata virgine nasceretur perfectus homo Filius Dei“ (*M* 2, 1226).

307. Saepe quidem SS. Patres B. Virginem purissimam vocant ratione virginitatis suae, sed falsum est, quod censet *Petavius,* ex hoc nullum posse fieri argumentum pro immaculata conceptione: Patres enim intellegunt saepe virginitatem non sensu stricto, sed latiore, quatenus significat puritatem ab omni macula liberam. Hoc patet ex comparatione cum Eva ante peccatum et cum ecclesia virgine. „Eva enim, cum virgo esset et incorrupta, sermone serpentis concepto, inoboedientiam et mortem peperit. Maria autem virgo, cum fidem et gaudium percepisset, nuntianti angelo Gabrieli laetum nuntium . . . respondit: Fiat mihi. . . . Ex hac ille genitus est . . ., per quem Deus serpentem

---

[1] *Ph. Friedrich* (Die Mariologie des hl. Augustin, Köln 1907, 217) negat locis citatis S. Augustinum clare loqui de immaculata conceptione. Sed obiectiones eius non sunt magni momenti. Ait in libro De natura et gratia in antecedentibus et consequentibus sermonem esse de peccato actuali, ergo de hoc solo etiam intellegenda verba illa capitis 36. Sed nulla est conclusio. Nam hoc loco Augustinus incidenter loquitur de hac re plane singulari, i. e. de matre Dei, et de hac statuit universale prorsus principium non esse in ea admittendum ullum peccatum propter honorem Domini. Nemo habet ius verba illa universalia restringendi, praecipue cum ratio addita talem restrictionem excludat; nam e. g. aliquod peccatum veniale minus pugnaret cum honore Domini quam peccatum originale, quo beata Virgo fuisset inimica Dei et sub servitute diaboli. — Neque plus valet altera obiectio, non posse ex libro 5 contra Iulianum argui, cum hic liber multo post scriptus sit. At sine dubio iam initio disputationis de necessitate gratiae Augustinus constanter docet ob malum concupiscentiae, cum peccato originali intime nexum, homini impossibile esse numquam peccare. Secundum hanc doctrinam beata Virgo, si fuit immunis ab omni peccato actuali, fuit immunis a concupiscentia, fuit immunis a peccato originali. Plura vide in Zeitschrift für kath. Theologie 1908. 550 sqq.

profligat" (*S. Iustinus,* Dial. c. Tryph. n. 100; *M* 6, 710 sq.). Cf. *Migne,* ib. in nota. *S. Augustinus:* „Hic [Christus] est speciosus prae filiis hominum, sanctae filius Mariae, sanctae sponsus ecclesiae, quam suae genetrici similem fecit: nam et nobis eam matrem fecit et virginem sibi custodit.... Est ergo ecclesiae sicut Mariae perpetua integritas et incorrupta fecunditas" (serm. 195, n. 2; *M* 38, 1018). *Theodotus Ancyranus:* Loco virginis Evae, quae nobis instrumentum mortis facta est, Deus elegit ad dandam vitam virginem sibi placentissimam et gratia plenam, quae, femina exsistens, ab iniquitate feminae aliena fuit; virginem innocentem, immaculatam, sanctam spiritu et corpore, productam ut lilium inter spinas, quae non novit mala Evae, ... quae fuit filia Adam, sed ipsi dissimilis (Hom. 6 in S. Deiparam n. 11; *M* 77, 1427). *S. Ephraem:* „Duae innocentes, duae simplices, Maria et Eva, sibi quidem prorsus aequales factae erant; postea vero altera facta est causa mortis, altera vitae nostrae" (Opera syriaca II 327). *S. Augustinus* nuptias in Cana Galilaeae factas comparat cum nuptiis ab humano genere per peccatum cum diabolo initis, et dicit ad illas nuptias venisse etiam Iesum et Mariam. „Genetrix autem Christi illa, quae facinorosi concubitus pactum exhorruit, quae non solum corpore, sed etiam mente virgo permansit, intererat invitata condicione generis, non participatione criminis, universitate nascendi, non societate peccandi ... quae Christo, non quae mundo consentiret immundo" (serm. 118 de evang., n. 1. *Mai,* Nova biblioth. I, Pars 1, 248).

308. Hi textus sufficiant ad ideam aliquam dandam, quomodo doctrina de immaculata conceptione B. Virginis per traditionem ecclesiasticam ad nos pervenerit. Possunt eiusmodi textus in immensum multiplicari, sed paucis his exemplis propositis *iuvat dicta SS. Patrum ad quaedam capita breviter revocare;* singula autem dicta Patrum videri possunt apud *Benedictum Plazza* (Causa immaculatae conceptionis), *Ballerini* (Sylloge monumentorum ad mysterium conceptionis immaculatae Deiparae Virginis illustrandum), *Strozzi* (Controv. della conc. della B. V. M.), maxime vero apud *Passaglia* (De immaculato Deiparae semper Virginis conceptu).

Passaglia ex ordine tractat haec *attributa a Patribus beatae Virgini applicata:* a) immaculata, intemerata, intacta, impolluta, inculpata, illaesa, incorrupta, intaminata, illibata; et ostendit, quomodo a Patribus per haec attributa a B. Virgine quaelibet macula peccati excludatur (l. c. n. 74 sqq.). Dein expendit b) eadem attributa, prout apud Patres occurrunt cum additis, quae vim superlativi habeant et B. Virginem repraesentent ut prorsus immaculatam (πανάμωμον), prorsus inculpatam (παναμώμητον) etc. (l. c. n. 138 sqq.). Post attributa negativa veniunt c) positiva, quibus B. Virgini singularis prorsus puritas adscribitur, ut: sancta, sacra et veneranda, innocens, a Deo benedicta et gratia referta, immo sanctissima, purissima, venustissima, Deo gratiosissima, undequaque sancta, venerabilis, pulchra; quae attri-

buta ita cumulantur, ut SS. Patres sibi satisfacere non posse videantur (l. c. n. 176 sqq.). d) Nominibus abstractis B. Virgo vocatur: ipsa innocentia, tota sanctitas, immaculata virginitas, incorrupta puritas, pulchritudo, venustas (l. c. n. 296 sqq.). Dicitur labe superior, supra labem omnem evecta, superimmaculata, supersancta, superbenedicta, a pedibus usque ad caput benedicta, supergloriosa, potior omni laude (l. c. n. 307 sqq.). e) Comparatione instituta appellatur sanctior sanctissimis hominibus, purior sanctiorque angelis, omnibus puris creaturis purior, immo pulchritudine pulchrior, puritate purior, supra omnem cogitationem miraculum unicum et singulare, purior omnibus secundum Deum, Deo simillima et propinquissima (l. c. n. 334 sqq.).

309. Postquam haec omnia epitheta brevi conspectu rursus proposuit (l. c. n. 399 sqq.), Passaglia concludit *SS. Patres, si voluerint omnem vel minimae labis suspicionem a B. Virgine removere, non potuisse fortioribus verbis uti.* „Nisi igitur supra mortalium loquendi facultatem situm sit, innocentiam creatam omnium maximam et puritatem creatam omnium supremam verbis efferre, hanc profecto a maioribus expressam et Virgini tributam fateamur oportet“ (l. c. n. 434). Qua in re maxime hoc notandum est, quod B. Virgo non solum sancta dicitur, sed purissima et omnino immaculata. Potest enim is quoque, qui aliquando in peccato fuit, sanctus fieri, at non potest fieri prorsus immaculatus et maxima puritate fulgens. Eodem igitur modo B. Virgo, si aliquando peccato maculata fuisset, non posset dici purior angelis et similia; nam angeli nullam umquam maculam habuerunt. Ergo puritas Mariae, quam Patres supra puritatem angelorum extollunt, ab omni macula alienissima est. Unde sicut illi, qui posterioribus temporibus immaculatam conceptionem negarunt, numquam ei titulum immaculatae tribuebant, ita SS. Patres censendi sunt docuisse eius immaculatam conceptionem, cum eam non simpliciter, sed cum tanta emphasi prorsus immaculatam praedicent (l. c. n. 435 sqq.). Et revera, si propter haec praeconia Patrum ecclesia semper docuit B. Virginem immunem fuisse a levissimo peccato veniali (*conc. trid.* sess. 6, can. 23), eadem ratione concludendum est eam immunem fuisse a peccato originali. Finiamus hanc partem verbis carminis cuiusdam vetustissimi scriptoris, quod a nonnullis *S. Ambrosio* adscribitur (*Ballerini,* Sylloge I 34):

Hausto malignus primus ut occidit
Virus chelydri [= veneno serpentis] terrigenum parens,
Hinc lapsa pestis per genus irrepens
Cunctum profundo vulnere perculit.
Rerum misertus sed Sator *inscia*
Cernens *piacli viscera Virginis,*
His ferre mortis crimine languido
Mandat salutis gaudia saeculo.

Plura vide apud *Palmieri* (De Deo creante 700 sqq. 712 sqq.) et apud *Hurter* (II, n. 587 sqq.).

IV.
SOLVUNTUR DIFFICULTATES, QUAE EX DOCTRINA SS. PATRUM OBICIUNTUR.

310. Patres duas sententias propugnant, quae huic dogmati contrariae videri possunt, videlicet *solum Christum ratione conceptionis suae immunem fuisse a peccato originali, et carnem Virginis fuisse carnem peccati.* Ita e. g. *S. Augustinus* ait: „Solus sine peccato natus est, quem sine virili complexu non concupiscentia carnis, sed oboedientia mentis Virgo concepit" (De pecc. mer. et rem. l. 1, n. 57; *M* 44, 142). *S. Leo M.:* „Solus itaque inter filios hominum Dominus Iesus innocens natus est, quia solus sine carnali concupiscentiae pollutione conceptus" (serm. 5 in Nativ. Dom. c. 5; *M* 54, 211). Similiter multi alii. E contra vero carnem Virginis in oppositione ad carnem Christi dicunt venisse de propagine peccati. Ita idem *S. Augustinus:* „Quid incoinquinatius illo utero virginis, cuius caro, etiamsi de propagine peccati venit, non tamen de propagine peccati concepit? . . . Proinde corpus Christi, quamvis ex carne feminae assumptum est, quae de illa carnis peccati propagine concepta fuerat, tamen, quia non sic in ea conceptum est, quomodo fuerat illa concepta, nec ipsa erat caro peccati, sed similitudo carnis peccati" (De Gen. ad litt. l. 10, c. 18, n. 32; *M* 34, 422). Eodem modo alii loquuntur, quos laudat *Passaglia* (III, n. 1543 in nota).

311. At haec dicta non creant difficultatem, cum nihil aliud enuntient nisi carnem Christi propter modum conceptionis fuisse immunem a peccato, sed *carnem Virginis ratione conceptionis fuisse obligatam peccato, seu in Virgine fuisse debitum peccati, in Christo nullo modo fuisse.* Sed haec est ipsa nostra doctrina. Ideo haec dicta Patrum non pugnant cum altera eorum doctrina: B. Virginem fuisse purissimam et ab omni labe peccati immunem. Quare non obstantibus his dictis *conc. trid.* non dubitavit docere B. Virginem non comprehendendam esse illa doctrina de universalitate peccati originalis (*Denz.* n. 792). Ceterum notandum est SS. Patres loqui de carne peccati in B. Virgine pro ipso tempore, quo Christum concepit. Sed quia nemo dubitat, quia eo tempore fuerit ab omni peccato munda, concludendum est carnem peccati a Patribus non intellegi carnem actualiter peccato affectam, sed carnem ex corrupta stirpe provenientem; et hoc sensu *S. Hilarius* vel ipsam carnem Christi vocat carnem peccati (De Trin. l. 1, n. 13; *M* 10, 34. Cf. *S. Thomas* 3, q. 31, a. 7).

Itaque id quoque intellegitur, *quomodo B. Virgo dici possit mundata;* quatenus scilicet gratia praeventa est, ne secundum cursum naturalem maculam contraheret, et quatenus tempore maxime conceptionis Christi novo nitore aucta est.

312. Ceterum *si quod dictum veterum scriptorum in hac re forte occurrat, quod cum dogmate conciliari nequeat, fatendum est eos errasse,* sicut in

aliis quoque capitibus accidit. Hoc maxime valet de iis scriptoribus, qui vixerunt, quando haec doctrina iam obscurari coepit; neque opus est neque utile omnes scriptores artificiosis explicationibus ab innocente errore purgare velle. Exemplo sit auctor sermonis 2 in assumpt. B. Virginis, qui inter opera S. Bernardi circumfertur, sed non est eius (cf. *Ballerini*, Dissert. de scriptis S. Bernardi n. 59). Hic loquens de evangelio, quod in illo festo legitur, quaerit, cur Maria tantum et Martha nominentur, non vero Lazarus, et respondet, quia Lazarus significat paenitentiam. „Virginalem enim domum intellegi volens Spiritus Sanctus siluit non incongrue paenitentiam, quae malum utique comitatur. Absit enim, ut proprii quicquam inquinamenti domus haec aliquando habuisse dicatur, ut in ea proinde scopa Lazari quaeratur. Quodsi originalem a parentibus maculam traxit: sed minus a Ieremia sanctificatam in utero aut non magis a Ioanne Spiritu Sancto repletam credere prohibet pietas christiana; nec enim festis laudibus celebraretur [Virginis nativitas], si non sancta nasceretur."

Non impugnassent tot scholastici immaculatam conceptionem, si nihil omnino in traditione huic doctrinae adversum invenissent.

V.

DE FESTO CONCEPTIONIS VIRGINIS MARIAE.

313. *Quam vetus sit festum* conceptionis B. Virginis, ex hoc iam conicitur, quod *apud haereticas quoque sectas orientales* per tot saecula ab ecclesia separatas invenitur, quas hoc festum ab ecclesia romana transumpsisse prorsus improbabile est. De qua re *Antonius Gravois* (De ortu ac progressu cultus et festi immaculati conceptus a. 1, n. 11) haec scribit: „Antiquitatem nostri festi apud graecos evidenter probat unanimis in eo celebrando consensus omnium ecclesiarum orientalium omniumque graecorum tam catholicorum quam schismaticorum et haereticorum, qui, licet in multis officia divina concernentibus ab invicem plurimum discrepent, in hoc tamen unanimiter omnes conveniunt. Interrogentur syri, armeni, maronitae, chaldaei, copti, melchitae, albanenses ritum graecum servantes, et omnes alii, qui in dominiis Moscoviae, Lituaniae, Poloniae, Venetiarum et utriusque Siciliae commorantur; interrogentur, inquam, utrum in suis partibus et in suis ecclesiis celebretur immaculata gloriosae Virginis conceptio, et voce unanimi respondebunt: Celebratur utique, et quidem maxima cum devotione. Videantur apud Bollandistas t. 1 Maii ephemerides tum graecorum tum et moscorum et apud Possevinum t. 1 apparatus sacri p. 173 kalendarium ruthenorum, quod tam in Moscovia, ut ibidem notatur, quam in reliqua Russia est in usu, et ubique ad diem 9 decembris invenietur ‚Conceptio S. Annae', activa videlicet, quae est passiva Beatissimae Virginis. Quis vero asserere poterit haereticos graecos a catholicis vel catholicos ab haereticis illam recepisse festivitatem?

Quis negabit apud eos institutam eam antiquitus fuisse, antequam in tot sectas ac veluti ramos dividerentur?" (Apud *Passaglia* l. c. III, n. 1606 in nota.)

314. *Prima diserta mentio huius festi* („Conceptio S. Annae") invenitur in Typico (i. e. Rituali) S. Sabae (circa 485), sed, cum hoc Rituale postea saepe immutatum sit, non constat, num in prima editione festum iam commemoratum fuerit[1]. Ex anno circiter 675 habetur hymnus *S. Andreae Cretensis* cum hac inscriptione: „Die nona decembris Conceptio sanctae ac Dei aviae Annae." Ex saeculo VIII exstant orationes in hoc festo habitae ab *Ioanne Euboeensi,* qui testatur festum tunc non ubique celebratum esse (*M* 96, 1499); ex saeculo vero IX orationes *Petri Argensis* et *Georgii Nicomediensis* (*M* 100, 1353), de quibus vide *Ballerini* t. I. Obiectum huius festi erat miraculosa conceptio B. Virginis, a BB. Ioachim et Anna a Deo precibus impetrata, quam miraculosam Dei interventionem ideo factam esse illi scriptores dicunt, ut Deus dignum sibi habitaculum praepararet. Hoc *S. Ioannes Damascenus* ita explicat: „Cur Virgo mater orta est ex sterili? Plane quia oportebat, ut ad id, quod sub sole novum futurum erat ac prodigiorum caput, via per prodigia sterneretur paulatimque ab humilioribus ad sublimiora progressio fieret. Ceterum alia quoque altior diviniorque ratio a me afferri potest. Natura enim gratiae cedit statque tremula, pergere non sustinens. Quoniam itaque futurum erat, ut Dei genetrix virgo ex Anna nasceretur, natura gratiae germen antevertere non est ausa, sed mansit fructus expers, dum gratia fructum suum ederet" (In Deip. nativ. orat. 1, n. 2; *M* 96, 663). „O Ioachim et Annae sacratissima filia, quae principatibus et potestatibus ignitisque maligni telis latuisti, quae in Spiritus Sancti thalamo versata es et sine macula custodita, ut sponsa Dei et natura mater Dei esses!" (Ib. n. 7; *M* 96, 671.) *S. Andreas Cretensis:* „Hodie constructum est templum creatum per creatorem rerum omnium.... Hodie Adam volens offerre pro nobis et de nobis primitias Domino, elegit tamquam primitias Mariam, quae ex toto fermento numquam fermentata est, et per quam formatus est panis, quo humanum genus regeneraretur. Hodie natura humana, quae olim bona et pura formata erat, recipit donum primae creationis divinae...." (Orat. in nativ. Deip.; *M* 97, 810). Simili modo loquuntur *S. Theodorus Studita, Photius, Nicetas Paphlago, Ioannes Geometres, Leo VI imperator* (*Malou,* L'immac. Concept., Bruxelles 1857, c. 10). Itaque constat festum conceptionis B. Virginis saltem inde a saeculo VII in multis ecclesiis orientalibus celebratum esse.

315. Quod ad *ecclesiam occidentalem* attinet, non potest cum certitudine probari festum conceptionis B. Virginis ante saeculum XI fuisse in

---

[1] Cf. *H. Kellner,* Heortologie[3], Freiburg i. Br. 1911, 184 257.

usu praeterquam in Sicilia et Neapoli, quo ex Oriente venerat (cf. *Passaglia* n. 1610; *Kellner,* Heortologie 185). Narratur quidem in aliqua vita *S. Ildephonsi Toletani* eum in Hispania saeculo VII primum instituisse hoc festum. Sed a multis authentia huius vitae in dubium vocatur et falsis vel male intellectis documentis niti dicitur (cf. *Passaglia* n. 1607 sqq., qui ipse pro veritate illius narrationis pugnat). Provocant etiam ad donationem cuiusdam *Hugonis de Summo* (a. 1047), qua festum immaculatae conceptionis Cremonae sollemniter celebratum esse apparet (*Passaglia* n. 1611). Sed documentum videtur suspectum. Nam *Sicardus,* saeculo XIII episcopus cremonensis, in re liturgica optime versatus, nullam huius rei notitiam habet, sed institutionem festi ad S. Anselmum Cantuar. refert (*Kellner* l. c. 192). Praeterea formula, qua in illo documento doctrina proponitur, est tam accurata, quam ante Scotum apud nullum theologum occurrit („gratia Filii ab originali labe anticipata redemptione praeservata").

316. Fuerunt inter latinos non minus quam inter graecos, qui *festum nativitatis* B. Virginis intellegerent etiam de nativitate in utero seu de conceptione, id quod ostendit Passaglia (n. 1629 sqq.). Ad hos pertinent *Paschasius Radbertus, Petrus Damiani* (sermo 40 de assumpt.; *M* 144, 717), *Fulbertus Carnotensis* (sermo 6 de ortu B. Virginis; *M* 141, 326), alii. Sed institutio festi conceptionis distincti a festo nativitatis communiter ad *S. Anselmum* refertur. Res quidem est dubia, quatenus de Anselmo auctore huius festi in Anglia instituti quaeritur[1], sed prorsus certum est eius aetate hoc festum celebratum esse in Anglia (*Passaglia* n. 1612 sqq.). In quibus ecclesiis britannicis festum initio saec. XII celebratum sit, inquirit *E. Bishop* (On the origins of the feast of the Conception of the Blessed Virgin Mary, London 1904. Cf. „Der Katholik" 1905 I 149). Generatim non est dubium, quin inde a saeculo XI in plurimis ecclesiis occidentalibus hoc festum celebrari coeptum sit. Testantur id etiam multae „Sequentiae" liturgicae medii aevi, quibus immaculata conceptio celebratur (cf. *G. Dreves,* Liturgische Prosen des Mittelalters, 2. Folge n. 54; 3. Folge n. 77 sqq.).

317. At mox *vehemens contra hoc festum oppositio orta est* (*Kellner* l. c. 193 sq.), quae quidem maxime nitebatur contra novitatem et contra obiectum male intellectum huius festi, sed qua saepe etiam ipsa im-

[1] Videtur confundi S. Anselmus cum alio Anselmo, abbate edmundiburgensi (Edmundsbury), qui erat filius sororis S. Anselmi (cf. *Bäumer,* Geschichte des Breviers, Freiburg 1895, 347; *The Month,* London, June 1904, 571 sq.). Secundum *Kellner* publicum festum conceptionis e Normannia in Angliam venit (Heortologie 191). Idem (p. 187 sqq.) agit de duobus Anselmis et de aliis, qui saeculis XI et XII festum conceptionis in monasteria britannica introduxerunt. De *Eadmero,* S. Anselmi discipulo, vide infra n. 345.

maculata conceptio negabatur. Ita e. g. *Ioannes Belethus,* saeculo XII theologus parisiensis, in opere liturgico, quod inscripsit „Rationale divinorum officiorum", (c. 146) de hac re ait: „Notemus quinque esse festa Mariae Virginis authentica ac comprobata, quorum primum est nativitas. Festum enim conceptionis aliqui interdum celebrarunt et adhuc fortassis celebrant; sed authenticum atque approbatum non est; immo enimvero prohibendum potius esse videtur, in peccato namque concepta fuit" (*M* 202, 149). Eiusdem sententiae est *Guil. Durandus* (De offic. div. l. 7, c. 7). Iam antea *Potho,* presbyter et monachus prumiensis, conqueritur, quod „vita monastica, quae erat columna et firmamentum religionis in ecclesiasticis officiis, repentinis visa est novitatibus acquiescere . . . [nominat aliqua festa, et dein:] quod magis absurdum, festum quoque conceptionis S. Mariae" (De statu domus Dei l. 3 in fine).

318. Sed maxime omnium *S. Bernardus* se huic festo opposuit epistula (174; *M* 182, 333) ad canonicos lugdunenses data, qui festum in suam ecclesiam introduxerant. „Unde miramur satis, quid visum fuerit hoc tempore quibusdam vestrum voluisse mutare colorem optimum, novam inducendo celebritatem, quam ritus ecclesiae nescit, non probat ratio, non commendat antiqua traditio" (n. 1). Virginem quidem ait a se coli quam impensissime, sed iuxta mentem ecclesiae. Ab ecclesia doceri assumptionem Virginis in caelum; „sed et ortum Virginis didici nihilominus in ecclesia et ab ecclesia indubitanter haberi festivum atque sanctum, firmissime cum ecclesia sentiens in utero eam accepisse, ut sancta prodiret. Et de Ieremia siquidem lego, quod, priusquam de ventre exiret, sanctificatus sit, et de Ioanne Baptista non secus sentio, qui ex utero Dominum in utero sensit. [Dein explicans Ier. 1, 5 ait:] Quam pulchre inter figurationem in utero et parturitionem ex utero divinum distinxit oraculum, ut illam tantum praecognitam, istam et sanctitatis munere praeornatam ostenderet" (n. 3). „Ceterum quatenus adversus originale peccatum haec ipsa sanctificatio valuerit, sive pro isto [Ioanne] sive pro illo propheta, vel si quis alius simili praeventus gratia fuerit, non temere dixerim. . . . Attamen quis dicat Spiritu Sancto repletum manere adhuc filium nihilominus irae et, si mori in utero contigisset cum hac plenitudine Spiritus, poenas luiturum damnationis?" (n. 4.) „Quod itaque vel paucis mortalium constat fuisse collatum, fas certe non est suspicari tantae Virgini esse negatum, per quam omnis mortalitas emersit ad vitam. Fuit procul dubio et mater Domini ante sancta quam nata, nec fallitur omnino sancta ecclesia, sanctum reputans ipsum nativitatis eius diem" (n. 5). „Quid adhuc addendum his putamus honoribus? Ut honoretur, inquiunt, et conceptus, qui honorandum praeivit partum, quoniam, si ille non praecessisset, nec iste esset, qui honoraretur. . . . Sed profertur scriptum supernae, ut aiunt, revelationis [epistula quaedam Pseudo-Anselmi; *M* 159, 323]. . . . Ipse mihi facile persuadeo scriptis talibus non moveri, quibus nec ratio

suppeditare nec certa invenitur favere auctoritas. . . . An non potius, quia praecessit absque sanctitate conceptus, oportuit nimirum sanctificari conceptam, ut sanctus sequeretur iam partus?" (n. 6.) „Unde ergo conceptionis sanctitas? An dicitur sanctificatione praeventa, quatenus iam sancta conciperetur, ac per hoc sanctus fuerit et conceptus, quemadmodum sanctificata iam in utero dicitur, ut sanctus consequeretur et ortus? Sed non valuit ante sancta esse quam esse, siquidem non erat, antequam conciperetur. An forte inter amplexus maritales sanctitas se ipsi conceptioni immiscuit, ut simul et sanctificata fuerit et concepta? Nec hoc quidem admittit ratio. Quomodo namque aut sanctitas absque Spiritu sanctificante aut Sancto Spiritui societas cum peccato fuit? Aut certe peccatum [concupiscentia; nam certe non vult dicere Ioachim et Annam in generanda Virgine peccasse] quomodo non fuit, ubi libido non defuit? Nisi forte quis dicat de Spiritu Sancto eam et non de viro conceptam fuisse. Sed id hactenus inauditum. . . . Alioquin ubi erit praerogativa matris Domini, qua singulariter creditur exsultare et munere prolis et integritate carnis, si tantundem dederis et matri ipsius [i. e. S. Annae]? Non est hoc Virginem honorare, sed honori detrahere. Si igitur ante conceptum sui sanctificari minime potuit, quoniam non erat, sed nec in ipso quidem conceptu propter peccatum, quod inerat, restat, ut post conceptum in utero iam exsistens sanctificationem accepisse credatur, quae excluso peccato sanctam fecerit nativitatem, non tamen et conceptionem" (n. 7). „Solus itaque Dominus Iesus de Spiritu Sancto conceptus, quia solus et ante conceptum sanctus. Quo excepto de cetero universos respicit ex Adam natos, quod unus humiliter de semetipso ac veraciter confitetur (Ps. 50, 7): In iniquitatibus, inquiens, conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea" (n. 8). „Cum haec ita se habeant, quaenam iam erit festivae ratio conceptionis? Quo pacto, inquam, aut sanctus asseretur conceptus, qui de Spiritu Sancto non est, ne dicam, de peccato est, aut festus habebitur, qui minime sanctus est? Libenter gloriosa hoc honore carebit, quo vel peccatum honorari vel falsa induci videtur sanctitas. Alioqui nulla ei ratione placebit contra ecclesiae ritum praesumpta novitas, mater temeritatis, soror superstitionis, filia levitatis. Nam si sic videbatur, consulenda erat prius Apostolicae Sedis auctoritas, et non ita praecipitanter atque inconsulte paucorum sequenda simplicitas imperitorum. Et ante quidem apud aliquos errorem compereram, sed dissimulabam, parcens devotioni, quae de simplici corde et amore Virginis veniebat. Verum apud sapientes atque in famosa nobilique ecclesia, et cuius specialiter filius sum, superstitione deprehensa, nescio an sine gravi offensa etiam vestri omnium dissimulare potuerim. Quae autem dixi, absque praeiudicio sane dicta sint sanius sapientis. Romanae praesertim ecclesiae auctoritati atque examini totum hoc, sicut et cetera, quae eiusmodi sunt, universa reservo, ipsius, si quid aliter sapio, paratus iudicio emendare" (n. 9).

319. Totum hoc summarium epistulae afferre placuit, ut legentes ipsi iudicare possint, *num S. Bernardus computandus sit inter adversarios immaculatae conceptionis.* Fuerunt quidem multi et docti viri, qui censebant *eum reapse non esse adversarium,* sed ineptam tantum opinionem impugnare, qua ipsa seminalis conceptio corporis B. Virginis dicebatur immaculata. Ita post *Bellarminum, Gregorium de Valentia* aliosque *Passaglia* (l. c. n. 1653 sqq.). At *aliis haec expositio impossibilis visa est,* cum Bernardus comparet B. Virginem ratione mundationis a peccato originali cum Ieremia et Ioanne Baptista, et dicat B. Virginem pertinere ad eos, qui fateri debeant: Ecce in iniquitatibus conceptus sum. Ita *Mabillon* in notis ad illam epist. 174, *Benedictus XIV* (De festis D. N. Iesu Christi et B. Mariae V. l. 2, c. 15, n. 4) aliique. *Benedictus XIV* ait (l. c.): „Concinnior responsio est argumenta divi Bernardi ab aliis quam plurimis, qui hac de re scripserunt, esse eversa; praecipuum scopum, quo ille intenderit, fuisse auctoritatem Apostolicae Sedis, qua inconsulta invectam videret festivitatem in ecclesiam lugdunensem; ac propterea si viveret et ad immaculatam conceptionem Sedem Apostolicam esse intellegeret propensiorem eiusque auctoritate in tota ecclesia hanc peragi celebritatem videret, disciplinam hanc Romanae Sedi tantopere probatam statim amplexurum, cuius iudicio epistulam illam subiecerat."

320. S. Bernardum immaculatae conceptioni esse contrarium eius hac in re adversarii senserunt; nam *mox multi surrexerunt ad illam epistulam refutandam.* Inter hos unus ex vehementissimis fuit *Nicolaus* quidam, monachus S. Albani in Anglia. Dicit bis animam B. Virginis gladio fuisse transfixam, semel in passione Filii sui, et iterum in contradictione conceptionis suae (inter epist. Petri Cellensis l. 2, ep. 171; *M* 202, 617). „Sic veneror beatum confessorem Bernardum, ut laudem et amem eius sanctitatem, qui nec amem nec laudem eius praesumptionem in matris Domini conceptionem. . . . In claravallensi collegio quidam conversus bene religiosus in visu noctis vidit abbatem Bernardum, niveis indutum vestibus, quasi ad mamillam pectoris furvam habere maculam. Quem ex admiratione tristior alloquens: Quid est, inquit, pater, quod nigram in te maculam video? Et ille: Quia de Dominae nostrae conceptione scripsi non scribenda, signum purgationis meae maculam in pectore porto" (ib. ep. 172; *M* 202, 623). Censet Nicolaus quaestionem agi de hac re, num umquam B. Virgo vel minimam concupiscentiam habuerit, et hoc esse negandum, cum omne peccatum vicerit non debellando, sed nullum omnino sentiendo. „Os enim aliter sentiens non est obstruendum fimo, sed lapide conterendum durissimo. Quod nullum prorsus senserit peccatum Virgo, peccati destructrix, hoc videtur sentire B. Augustinus, ubi inhibet Virginis mentionem in peccati mentione" (ib. 624). Bernardus voluit „nativitatis, non conceptionis virgineae diem haberi sollemnem, quia, quae in pec-

catis concepta est, ut universum genus hominum, sine peccato nata est, ut pauci hominum" (ib.). „Praesumuntur multa de Virgine, quae nusquam leguntur, et praesumptionibus standum est, donec probetur in contrarium. Singularis Virginis privilegium non habet similitudinis consortium" (ib. 626). „Ipsa quippe culpam peccati, videlicet concupiscentiam et cetera, quae simul sunt et poena et culpa peccati, ex omni parte vicit, quod horum omnium nullum omnino sensit" (ib. 628).

Haec pauca sufficientem praebent ideam disputationis, quae tunc agebatur, et ostendunt varia ad hanc quaestionem spectantia tunc non fuisse satis distincta. (Cf. *E. Vacandard* in vita S. Bernardi c. 21, II; ed. germ., Mogunt. 1898, II 88 sqq.; La Science cath. 1893, 897 sqq.)

321. Ob magnam hanc contra festum oppositionem et multas falsas vel phantasticas notiones, quae huic rei admiscebantur, festum conceptionis in quibusdam ecclesiis abrogatum est, sed nihilominus maior eius in dies propagatio impediri non potuit.

„Certissima suppetunt argumenta *saeculo XIV celebritatem hanc Romae esse peractam*" (*Benedictus XIV,* De fest. B. Virg. c. 15, n. 21; cf. tamen *Kellner,* Heortologie 196 sq.). Hoc multis documentis allatis probat Passaglia (n. 1618 sqq.). Anno 1477 *Sixtus IV* constitutione „Cum praeexcelsa" festum approbavit et indulgentiis auxit, quam constitutionem postea alii pontifices comprobarunt, et varia privilegia addiderunt. *Pius V* a. 1568 festum conceptionis inter officia Breviarii Romani recepit. *Clemens VIII* a. 1598 hoc festum sub ritu duplici maiore celebrari voluit. *Clemens XI* a. 1708 praecepit, ut festum conceptionis B. Virginis ab omnibus christifidelibus celebraretur. Tandem a *Pio IX* festum elevatum est ad ritum duplicem 2 classis cum octava, a *Leone XIII* vero auctum dignitate 1 classis. (De primis interventionibus sanctae sedis in hac re agit *P. Doncœur* pluribus dissertationibus in Revue d'histoire ecclés. incipiendo a tomo VIII, Louvain 1907, 266 sqq.).

322. Iam ex hoc festo, prout multo ante definitionem dogmatis in universa ecclesia celebratum est, hoc modo formatur *argumentum pro immaculata conceptione:* Ecclesia coluit conceptionem B. Virginis. Atqui ecclesia non colit, nisi quod sanctum est. Ergo sancta seu immaculata fuit conceptio B. Virginis Mariae. — Attamen hoc argumentum, ut verum sit, recto modo proponendum est. Absolute enim festum conceptionis intellegi posset, etiamsi B. Virgo non fuisset sine labe concepta. Nam potuit hoc festum peragi in gratiarum actionem, quod Deus per miraculosam conceptionem Virginis initium redemptionis nostrae fecisset; et potuit etiam nomine conceptionis intellegi sanctificatio in utero, quae, quia non constabat quando facta esset, poterat vel ad conceptionem vel ad nativitatem referri. Ita post *Bellarminum* censet *Benedictus XIV* (De fest. B. Virg. c. 15, n. 23). Unde intellegitur, quomodo festum conceptionis Ioannis Baptistae („Conceptio S. Elisa-

beth") olim in multis ecclesiis celebrari potuerit (exstant e. g. plures sermones S. Petri Chrysologi in hoc festum), et quomodo ecclesia potuerit omnes obligare ad celebrandum festum conceptionis Virginis Mariae, quamvis non obligaret ad tenendam immaculatam conceptionem. At si consideratur modus, quo obiectum huius festi explicetur in sermonibus, tractatibus, officiis festi, in constitutionibus pontificum, non potest esse dubium, quin fuerit intentio venerandi ipsam immaculatam conceptionem Virginis Mariae, et ita ex hoc festo validum argumentum pro hoc dogmate peti potest.

VI.
SCHOLASTICORUM DE B. VIRGINIS CONCEPTIONE DISPUTATIO.

323. Ex praecedentibus sufficienter patet *illa aetate, qua orta est theologia scholastica, statum quaestionis de immaculata conceptione non fuisse clare determinatum.* Numquam enim haec quaestio explicite posita erat, utrum anima B. Virginis in statu gratiae creata esset necne: sed disputatio semper fere proxime versabatur circa concupiscentiam. Quia autem concupiscentia provenit ex carne, disputabatur, num ipsa caro B. Virginis ante animationem iam sanctificata, i. e. vel ab aliqua mala qualitate liberata vel bona qualitate instructa fuisset, vi cuius in anima ex coniunctione cum hac carne nulla oriretur concupiscentia[1]. Nonnulli putabant iam in Adamo aliquam partem carnis ab infectione peccati immunem servatam et hanc particulam per omnes Adami posteros traductam esse ad formandum corpus B. Virginis. Haec notanda sunt ad intellegendum modum, quo veteres scholastici hanc quaestionem tractarunt.

324. Porro ad solvendam quaestionem de immaculata conceptione *posita quidem erant principia,* ex quibus haec doctrina necessario deducitur, sed ab illis ipsis, qui principia proponebant, *conclusio nequaquam semper fiebat.* Unde mirum non est, quod non raro apud scholasticos quoque principia huius dogmatis statuuntur, et tamen dogma ipsum non admittitur. Id iam observare licet apud eum, qui pater theologiae scholasticae merito censetur, *S. Anselmum.* Ipse enim statuit: „Decens erat, ut ea puritate, qua sub Deo maior nequit intellegi, Virgo illa niteret, cui Deus Pater unicum Filium suum, quem de corde suo aequalem sibi genitum tamquam semetipsum diligebat, ita dare disponebat, ut unus idemque communis Dei Patris et Virginis esset Filius, et quam ipse Filius substantialiter facere sibi matrem deligebat, et

[1] *Petrus Lombardus* ita argumentatur: Ibi est peccatum originale, ubi est concupiscentia; ergo in Christo non fuit peccatum originale, quia sine concupiscentia generatus est; Beata autem Virgo habuit peccatum originale, sed ante conceptionem Christi perfecte purgata est (3, dist. 3).

de qua Spiritus Sanctus volebat et operaturus erat, ut conciperetur et nasceretur ille, de quo ipse procedebat" (De conc. virg. c. 18; *M* 158, 451). Nihilominus hoc ipso loco dicit B. Virginem per fidem mundatam esse ante conceptionem Christi, et remittit nos ad dialogum „Cur Deus homo", ubi (l. 2, c. 16) Boso interrogat, quomodo Christus in conceptione sua potuerit esse mundus, cum caro eius sumpta sit de massa peccatrice. „Nam licet ipsa hominis eiusdem conceptio sit munda et absque carnalis delectationis peccato, Virgo tamen ipsa, unde assumptus est, est in iniquitatibus concepta, et in peccatis concepit eam mater eius, et cum originali peccato nata est, quoniam et ipsa in Adam peccavit, in quo omnes peccaverunt." Respondet Anselmus: „Qua ratione sapientia Dei hoc fecerit, si non possumus intellegere, non debemus mirari, sed cum veneratione tolerare aliquid esse in secretis tantae rei, quod ignoremus." Sed cum Boso postulet saltem aliqualem explicationem, Anselmus respondet iam ante mortem Christi potuisse omnes homines per fidem eius a peccatis mundari. „Virgo autem illa fuit de illis, qui ante nativitatem eius [Christi] per eum mundati sunt a peccatis, et in eius ipsa munditia de illa assumptus est. . . . Sed quoniam matris munditia, per quam [ipse Christus in conceptione sua] mundus est, non fuit nisi ab illo, ipse quoque per se ipsum et a se mundus fuit" (*M* 158, 416 sqq.). Hic satis aperte docetur B. Virginem in peccato conceptam fuisse, sed per fidem mundatam esse ante conceptionem Christi. Et tamen S. Anselmus illud principium, ex quo postea scholastici deducunt immaculatam conceptionem, iam diserte proposuerat. — His ergo duobus suppositis, scilicet statum huius quaestionis ab initio non fuisse sufficienter determinatum, et principia quidem fuisse saepe posita, sed conclusiones minime factas, via iam plana est ad intellegendas disputationes scholasticas.

325. *Alexander Halensis*, ubi tractat hanc quaestionem (S. 3, q. 9, membrum 2), statim ab initio ponit hoc principium: „Quidquid potuit ei [B. Virgini] boni conferri, est ei collatum." Dein *art. 1* quaerit, „an B. Virgo ante suam conceptionem sanctificata fuerit", et respondet negative, quia, quamvis parentes eius personaliter possunt esse sancti, generatio tamen fit vi naturae, quae est corrupta: „ideo necesse est, ut, quod generatur, in generatione contrahat peccatum; et propter hoc B. Virgo non potuit in parentibus suis sanctificari, immo necesse fuit, quod in generatione sua contraheret peccatum a parentibus". *Art. 2* quaerit, „an et in ipsa conceptione sanctificari potuerit", et respondet negative, quia conceptio non respicit voluntatem generantium, quae potest esse bona, sed naturam, quae est corrupta. „Licet ergo coitus ex una parte posset esse meritorius, numquam tamen conceptio poterit esse meritoria, et ita nec sanctificatio in conceptione." *Art. 3* quaerit, „an et post conceptionem ante animae infusionem", et respondet negative, quia corpus solum per unionem cum anima accipit ordinationem

ad gloriam, gratia autem ordinatur ad gloriam; ergo ante infusionem animae corpus non potest sanctificari. *Art. 4* quaerit, „an et post infusionem animae in utero matris", et respondet: „Concedendum est, quod gloriosa Virgo ante suam nativitatem post infusionem animae in suo corpore fuit sanctificata in utero matris suae.... Nam legitur de Ioanne et Ieremia, quod sanctificati fuerint in utero; sed quod aliis est concessum, non est tantae Virgini negatum." Vides propriam quaestionem, utrum anima B. Virginis creata sit in gratia, nondum poni; immo per modum loquendi negatur immaculata conceptio, et sic Alexander a suis discipulis intellectus est.

326. Multo propius ad ipsam quaestionem accedit *S. Bonaventura,* ubi quaerit (In 3, dist. 3, p. 1, a. 1, q. 2): „utrum anima B. Virginis sanctificata fuerit ante originalis peccati contractionem". Respondet: „Quidam dicere voluerunt in anima gloriosae Virginis gratiam sanctificationis praevenisse maculam peccati originalis.... Aliorum vero positio est, quod sanctificatio Virginis subsecuta est originalis peccati contractionem.... Hic autem modus dicendi communior est et rationabilior et securior." Ad hunc articulum notant *recentes editores in scholio* quosdam olim docuisse animam B. Virginis prius tempore vel natura sanctificatam et dein cum corpore coniunctam esse; hoc autem recte negasse S. Bonaventuram, cum prius ratione anima creetur, dein coniungatur cum corpore, tum sanctificetur. „Nihilominus ipse sententiam tunc communem in hac et sequenti quaestione [utrum B. Virgo sanctificata sit in utero] manifeste praefert; nec in Breviloquio (P. 3, c. 7) diversimode loquitur, nec hucusque constat, quod hanc opinionem postea retractaverit, quidquid in contrarium a nonnullis scriptum sit. Verum quidem est, quod respectu festi conceptionis B. M. Virginis postea, melius informatus, dubitationem suam anteriorem deposuit, cum in capitulo generali Pisis 1263 congregato illud in toto ordine celebrandum esse statuerit. Sed illa aetate obiectum huius festi (omissa etiam voce ‚immaculata') a doctoribus et ab ipso S. Bonaventura potius trahebatur ad sanctificationem posteriorem quam ad conceptionem." Alia, quae ex S. Bonaventura pro immaculata conceptione afferuntur, dicunt desumpta esse e scriptis spuriis. Itaque in *schola franciscanorum ante Scotum doctrina de immaculata conceptione non admittebatur.*

327. In *schola dominicanorum B. Albertus M.* docebat de fide esse B. Virginem post contractionem originalis peccati ante nativitatem ex utero esse sanctificatam (In 3, dist. 3, a. 4)[1], sed „quo die vel hora nescire quemquam hominum nisi per revelationem; nisi, quod

[1] Albertus art. 4 expresse docet esse contra fidem dicere B. Virginem sanctificatam esse ante animationem; sed quia optionem non dat, nisi utrum quis dicat B. Virginem sanctificatam esse ante animationem an aliquo tempore post animationem, si alterum est contra fidem, alterum est de fide. Hanc consequentiam esse bonam; infra (n. 343) audiemus Caietanum exponentem.

probabilius est, quod cito post animationem [gratia] conferatur, quam longe exspectetur" (ib. a. 5). Utrum autem hac in re *S. Thomas* magistrum suum secutus sit necne, adhuc est quaestio disputata; unde ex re erit afferre illos textus, quibus aut unam aut alteram explicationem confirmare conantur. Ut tamen dicam, quod sentio, mihi certum esse videtur S. Thomam negasse immaculatam conceptionem eo sensu, quo postea ab ecclesia definita est.

In hac sententia confirmatus sum lecto libro *Norberti del Prado:* Divus Thomas et Bulla dogmatica „Ineffabilis Deus", Friburgi Helvetiorum 1919, in cuius libri c. VII conatur probare S. Thomam ea docere, quae sint via aperta ad doctrinam Bullae Pii IX de Immaculata Conceptione; cc. autem IX—XI viam Scoti cum hac doctrina conciliari non posse. Quae cum sit disputatio contra factum historicum, manifestum est, hac ratione non posse S. Thomae doctrinam cum doctrina ab ecclesia definita conciliari. Nam ecclesia modum loquendi de hac re, quo utitur S. Thomas, suum non fecit, sed potius modum, quo principales theologi scotistae doctrinam suam exposuerunt, dicentes B. Virginem habuisse quidem debitum (sive proximum sive remotum) incurrendi peccatum originale, sed ab actuali peccato fuisse praeservatam ob merita Christi redemptoris.

Sufficit comparare verba S. Thomae 3, q. 27, a. 2 cum verbis Bullae „Ineffabilis Deus". S. Thomas: Si beata Virgo „numquam incurrisset maculam originalis culpae, non indiguisset redemptione". Bulla approbat doctrinam: beatae Virginis „animam in primo instanti creationis atque infusionis in corpus fuisse speciali Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Iesu, eius filii, humani generis redemptoris, a macula peccati originalis praeservatam immunem". S. Thomas: „Si numquam anima Virginis fuisset contagio originalis peccati inquinata, hoc derogaret dignitati Christi." Bulla: Deus beatam Virginem ita gratia cumulavit, ut „vel ab ipsa originalis culpae labe plane immunis amplissimum de antiquo serpente triumphum referret tam venerabilis mater, cui Deus Pater unicum Filium suum ... ita dare disposuit, ut naturaliter esset unus idemque communis Dei Patris et Virginis Filius". S. Thomas: „Beata Virgo contraxit originale peccatum." Bulla: Beata Virgo fuit „ab omni prorsus peccati labe semper libera ac tota pulchra et perfecta". S. Thomas: „Nec tamen per hoc festum conceptionis celebratum datur intellegi, quod in sua conceptione fuerit sancta. Sed quia, quo tempore sanctificata fuerit, ignoratur, celebratur festum sanctificationis eius potius quam conceptionis in die conceptionis ipsius." Bulla: Romani Pontifices „uti falsam et ab ecclesiae mente alienissimam proscripserunt illorum opinionem, qui non conceptionem ipsam, sed sanctificationem ab ecclesia coli arbitrarentur et affirmarent".

S. Thomae sua aetate dicere licuit, quae dixit; sed dicere non oportet eius verba esse viam apertam ad ea, quae in Bulla docentur. Iam inspiciamus singulos textus.

328. *Textus S. Thomae, qui pro immaculata conceptione citantur*, nulli sunt indubii, quibus diserte doceatur B. Virginem sine peccato originali conceptam esse.

Textus certe spurius sunt illa verba ex Commentario in epist. ad Gal. (c. 3, lect. 6), ubi S. Thomas ex Eccle. 7, 29 deducit omnes homines praeter Christum habuisse peccatum originale: dein additur: „Excipitur purissima et omni laude dignissima Virgo Maria." Ad haec *Remigius Florentinus* in edit. veneta 1562 notat: „Advertas, humanissime lector, iam in quibusdam Venetiis 1555 impressis codicibus post expositam Salomonis auctoritatem hanc fuisse appositam particulam: ‚Excipitur...', quam a quodam temere adiectam nihil dubium fore credimus. Nam nec in manuscriptis nec etiam alibi impressis codicibus (quos viderim, nam multos vidi) haec particula reperitur, et in eo Parisiis impresso, a Fr. Ioanne Alberto Castrensi a mendis purgato, non invenitur. Et luce clarius est D. Thomam minime fuisse huius sententiae, quam millies in sua doctrina impugnat." Item spurium agnoscitur ab omnibus simile additum ad Exposit. in epist. ad Rom. c. 5, lect. 3.

Textus dubius est, qui invenitur in brevissima „Expositione in Salutationem angelicam seu Ave Maria" (opusc. 6 vel 8), ubi in c. 1 haec habentur: „Ipsa purissima fuit et quantum ad culpam, quia ipsa Virgo nec originale nec mortale nec veniale peccatum incurrit." Sed plurimae editiones cum multis codicibus illud „nec originale" non habent, in aliis vero codicibus invenitur. Ergo ab aliis aut additum aut omissum est. Prius illud est multo probabilius, quia S. Thomas brevi ante dicit: „Christus excellit B. Virginem in hoc, quod sine originali conceptus et natus fuit, Beata autem Virgo in originali concepta, sed non nata"; et iterum: „Peccatum aut est originale, et de isto fuit mundata in utero; aut mortale aut veniale, et de istis libera fuit." Ideo plurimi critici, ut *Turrecremata* et *de Rubeis* (De gestis et scriptis S. Thomae diss. 8, c. 2), illud „nec originale" ut spurium additamentum reiciunt.

329. *Textus certus* habetur in 1, dist. 44, q. 1, a. 3, ubi S. Thomas in solutione obiectionis 2 ait: „Puritas intenditur per recessum a contrario, et ideo potest aliquid creatum inveniri, quo nihil purius esse potest in rebus creatis, si nulla contagione peccati inquinatum sit, et talis fuit puritas B. Virginis, quae a peccato originali et actuali immunis fuit." Hic textus potest videri satis clarus per se; id solum dubium manet, utrum velit dicere B. Virginem semper immunem fuisse a peccato originali an solum ante conceptionem Christi fuisse perfecte sanctificatam. Atqui hoc alterum dicendum videtur, quia ipse alibi rem ita explicat. Nam in Summa (3, q. 27, a. 2 ad 2) ea leguntur, quibus etiam clarius innuitur illam immunitatem a peccato originali referendam esse ad primum ortum B. Virginis, „quae in suo ortu a peccato originali fuit immunis"; nihilominus in verbis immediate prae-

cedentibus ait: „Christus nullo modo contraxit originale peccatum, sed in ipsa sui conceptione fuit sanctus; sed B. Virgo contraxit quidem originale peccatum, sed ab eo fuit mundata, antequam ex utero nasceretur." Ergo ex eo, quod S. Thomas vocat B. Virginem immunem a peccato originali, non statim efficitur hanc immunitatem ab eo tribui Virgini a primo instanti exsistentiae suae. Hoc responsum inter alios iam *Didacus Deza* O. P. dedit ad eandem obiectionem (In 3, dist. 3, q. 1, „Quantum ad art. 4", ad obiect. 15). S. Thomas omnem hominem baptizatum vocat immunem a peccato originali. E. g.: „Oportet, quod per actum [generationis] etiam naturae infectio originalis in prolem transeat, quamvis etiam pater sit a culpa originali immunis" (In 2, dist. 31, q. 1, a. 2 ad 1). Ergo neque in B. Virgine immunitas a peccato originali necessario idem significat atque immaculata conceptio. Neque iuvat, quod in illo textu adeo premunt illa verba: nihil puritate Virginis posse purius inveniri in rebus creatis, quia hoc ita intellegitur: Nihil potest esse purius eo, in quo hic et nunc absolute nullum est peccatum, sive ante fuit in eo peccatum sive non fuit. Sic enim loco citato Summae S. Thomas ipse respondet ad obiectionem: „Conveniens fuit, ut illa Virgo ea puritate niteret, qua maior sub Deo nequit intellegi. Sed maior puritas fuisset B. Virginis, si numquam anima eius fuisset inquinata contagio originalis peccati" — respondet talem puritatem in hoc ordine non inveniri nisi in solo Christo. Si quis autem vellet urgere comparationem B. Virginis cum angelis, monendus est, ne nimis eam urgeat; nam cum maior recessus a peccato in eo sit, qui ne ullum quidem debitum peccati habet, omne debitum peccati esset excludendum a B. Virgine, sicut excluditur ab angelis, qui non indigent redemptione; sed hoc sine errore fieri nequit. Ipse S. Thomas hoc loco non comparat puritatem Virginis cum puritate angelorum, in expositione vero Salutationis angelicae ait: „Excedit angelos quantum ad puritatem, quia B. Virgo non solum erat pura in se, sed etiam procuravit puritatem aliis."

330. *Alii textus,* qui citantur, summam tantum puritatem Virginis in genere efferunt, sed hanc puritatem adfuisse a primo instanti non indicant. „In Christo et in Virgine Maria nulla omnino macula fuit" (In Ps. 14). Maria „nullam habuit obscuritatem peccati" (In Ps. 18). „In qua nullum peccatum fuit" (In Orat. Dom. pet. 5). „Augmentum puritatis est secundum recessum a contrario, et quia in B. Virgine fuit depuratio ab omni peccato, ideo pervenit ad summum puritatis, sub Deo tamen, in quo non est aliqua potentia deficiendi, quae est in qualibet creatura, quantum in se est" (In 1, dist. 17, q. 2, a. 4 ad 3). „B. Virgo ante nativitatem ex utero sanctificata fuit, quod colligi potest ex hoc, quod ipsa super omnes alios sanctos purior fuit, ut ex litteris [Magistri, ubi dicit eam ante conceptionem Christi fuisse super omnes alios purgatam] habetur, veluti divinae sapientiae mater electa,

in quam nihil inquinatum incurrit. Unde cum haec puritas in quibusdam fuisse inveniatur, ut ante nativitatem ex utero a peccato mundarentur, sicut de Ioanne Baptista et de Ieremia, non est dubitandum hoc multo excellentius matri Dei collatum fuisse" (In 3, dist. 3, q. 1, a. 1, sol. 3). B. Virgo meruit, ut per eam incarnatio fieret, „non quidem merito condigni, sed merito congrui, in quantum decebat, quod mater Dei esset purissima et perfectissima" (In 3, dist. 4, q. 3, a. 1 ad 6; cf. 4, dist. 30, q. 2, a. 1, quaestiunc. 3, sol. 1). „Illa purgatio praeveniens [incarnationem] in B. Virgine non requirebatur ad auferendam transfusionem originalis peccati [in Christum], sed quia oportebat, ut mater Dei maxima puritate niteret" (1, 2, q. 81, a. 5 ad 3). In 3, q. 27, a. 1, a. 5, a. 6 ad 1 docet B. Virginem in utero sanctificatam esse sicut Ioannem Baptistam, sed maiores Ioanne gratias accepisse, quod Christo fuerit propinquior.

331. Hi sunt omnes textus, qui ex S. Thoma afferri possunt pro immaculata conceptione B. Virginis, quorum nullus certum et explicitum testimonium pro immaculata conceptione continet. Quamvis autem hi textus sine dubio contineant principia, ex quibus immaculata conceptio colligi potest, S. Thomas non magis hanc conclusionem ipse fecit quam Anselmus, Magister, Alexander Halensis, Bonaventura, alii [1].

332. *Textus S. Thomae, qui contra immaculatam conceptionem citantur,* desumuntur ex iis locis, quibus de industria haec quaestio tractatur. Negat quidem S. Thomas carnem Virginis sanctificatam esse ante infusionem animae (3, q. 27, a. 2); at non hoc solum negat, sed praeterea ait: „B. Virgo non fuit sanctificata, nisi postquam cuncta eius perfecta sunt, scilicet et corpus et anima" (l. c. „Sed contra"). „Si numquam anima Virginis fuisset contagio originalis peccati inquinata, hoc derogaret dignitati Christi, secundum quam est universalis omnium salvator.... Sed B. Virgo contraxit quidem originale peccatum, sed ab eo fuit mundata, antequam ex utero nasceretur" (l. c. ad 2).

[1] De qua re *Scheeben* ait: „Was von den Theologen des 13. Jahrhunderts im allgemeinen, gilt insbesondere auch vom hl. Thomas, und es war ein großer Fehler, wenn man in den verwickelten Kontroversen über seine Meinung in der Sache und die Bedeutung derselben so wenig darauf Rücksicht genommen hat, daß er unmöglich mit seiner Meinung allein stehen konnte, und daß hier nicht bloß seine Autorität, sondern die der ganzen Theologie des 13. Jahrhunderts in Frage kommt. Wenn man diejenigen Stellen ins Auge faßt, in welchen er die Frage über die Conc. B. V. und ihre erste Heiligung ex professo behandelt, und welche naturgemäß als die maßgebenden anzusehen sind, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß er die sanctificatio animae in primo instanti nicht nur nicht positiv gelehrt, sondern stets bestritten hat.... Man sollte daher damit zufrieden sein, daß der hl. Thomas gerade an den Stellen, wo er tatsächlich die These leugnet oder, wenn man will, ignoriert, das Prinzip, worauf dieselbe beruht und worin sie implicite eingeschlossen ist, immer noch hinreichend festhält und folglich dieselbe virtuell behauptet" (Dogmatik l. 5, n. 1708).

„Licet romana ecclesia conceptionem B. Virginis non celebret, tolerat tamen consuetudinem aliquarum ecclesiarum illud festum celebrantium. Unde talis celebritas non est totaliter reprobanda. Nec tamen per hoc, quod festum conceptionis celebratur, datur intellegi, quod in sua conceptione fuerit sancta, sed, *quia, quo tempore sanctificata fuerit, ignoratur, celebratur festum sanctificationis eius potius quam conceptionis in die conceptionis ipsius*" (l. c. ad 3).

Ex his verbis efficitur secundum mentem S. Thomae animam B. Virginis fuisse contagio originalis peccati inquinatam, et esse quidem ante nativitatem ex utero sanctificatam, sed non constare, quamdiu post animationem manserit in peccato originali vel quam cito liberata sit. Unde aliam ponit quaestionem (3, q. 27, a. 6), „utrum sic sanctificari fuerit proprium B. Virgini", et respondet negative, cum etiam Ioannes Baptista et Ieremias sic sanctificati sint, cum hac differentia, quod B. Virgo excellentius sanctificata sit, i. e. ampliorem gratiam receperit et per eam sic confirmata fuerit, ut numquam vel venialiter peccaverit. Certe, si S. Thomas tenuit doctrinam immaculatae conceptionis, mirum est, cur in tota ista quaestione nullo verbulo hoc indicet, sed potius ita loquatur, ut necessario in contrarium sensum intellegatur. B. Virginem inquinatam fuisse peccato originali et similia, quae ibi dicit, nemo ex iis, qui propugnaverunt immaculatam conceptionem, umquam dixit.

333. Censent quidem nonnulli in a. 2 illa verba: „Unde relinquitur, quod sanctificatio B. Virginis fuerit post eius animationem", esse ab alio inserta, cum *Ioannes Bromiard*, qui floruit plus quam centum annis post S. Thomam, sententiam S. Thomae ita referat: „In eadem quaestione a. 2 ponit eius sanctificationis excellentiam quantum ad temporis prioritatem in hoc, quod sanctificata fuit in sua animatione, i. e. in coniunctione animae cum corpore in utero matris, et non ante, quia sanctificatio et mundatio fit per gratiam, cuius subiectum est anima." (Summa praedicationis s. v. Maria n. 10, apud *Plazza*, Causa immaculatae conceptionis 328). Sed *hoc dictum Bromiardi nullius est auctoritatis* et ab aliis gravissimis testibus refutatur [1].

334. *Aegidius Romanus*, qui ante Bromiard vixit et immediatus discipulus S. Thomae fuit, cuius doctrinam in hac re fideliter sequitur,

---

[1] Audi, quid de Bromiardi verbis iudicet *Bernardus Maria de Rubeis* O. P. (Dissert. de praecipuis Summae theol. editionibus c. 4. n. 2): „Insigne corruptionis, quod afferri solet, argumentum praeterire piaculum foret, quod ex quodam Bromiardi Ordinis Praedicatorum loco desumitur." Affert verba supra allegata et ait: Verba „partim in articulo 2 eiusdem quaestionis prostant, partim de suo adiecit ipse vel alius quispiam Bromiardi interpolator. . . . Invicem diligentius textum articuli compara cum verbis Bromiardi; non illum interpolatum corruptumque dixeris; sed ista ita composita, ut perperam ac mala fide textum exprimant."

rem sic explicat: „Quantum spectat ad Virginem Beatam, dicemus, quod fuit concepta in originali, sicut et aliae mulieres, sed pie credendum est, quod quasi statim postquam fuit in originali concepta, fuit ab originali mundata . . ., ut sit similitudo in contrarium de ipsa et Lucifero, ut, sicut Lucifer in veritate fuit et in veritate non stetit, quia quasi statim avertit se a Deo per culpam, sic B. Virgo in originali fuit, sed in eo non stetit; nam statim fuit sanctificata per gratiam, et quia, quando modicum deest, secundum Philosophum intellectus accipit nihil deesse, pie creditur, quod valde modica fuerit morula inter animae infusionem vel eius conceptionem et eius per gratiam sanctificationem. Idcirco dici potest, quod semper fuerit sancta" (In 3, dist. 3, p. 1, q. 1, a. 1, resol.). „Si legimus aliquos fuisse sanctificatos etiam in utero matris, ut Ioannem Baptistam et Ieremiam, omnino debemus credere, quod post conceptionem in peccato originali Virgo fuit citius sanctificata et a peccato purificata quam Ioannes et Ieremias. . . . Sicut ergo diabolus se habuit ad culpam, quia in veritate fuit, sed per culpam suam in veritate non stetit, sic Virgo se habuit ad gratiam, quia in originali fuit et per originale peccatum infecta fuit, sed in illa infectione non stetit, sed mox post infusionem animae fuit ab illa infectione divinitus per gratiam sanctificata. Haec ergo est una excellentia, quam habuit sanctitas Virginis respectu sanctorum aliorum a Christo etiam sanctificatorum in utero matris, quia fuit celerius a peccato purificata" (ib. a. 2, dub. 2 later., resol.). Ergo secundum Aegidium de posterioritate temporis intellegendum est, quod B. Virgo post animationem sanctificata dicitur.

335. *Non minus clare loquitur S. Thomas in commentariis ad Sententias,* ubi hanc quaestionem etiam explicite tractat: „Sanctificatio B. Virginis non potuit esse decenter ante infusionem animae, quia gratiae capax nondum erat, sed nec etiam in ipso instanti infusionis, ut scilicet per gratiam sibi infusam conservaretur, ne culpam originalem incurreret" (In 3, dist. 3, q. 1, a. 1, sol. 2). In obiectione tertia dictum erat: „Maior puritas fuisset in ea [B. V.], si anima eius numquam infectionem peccati originalis habuisset, quam si ad aliquod tempus habuerit et postmodum mundata fuerit. Ergo anima illa numquam originali peccato infecta fuit. Aut igitur caro sanctificata fuit ante animationem, vel saltem in ipso instanti infusionis anima gratiam suscepit, per quam immunis a peccato originali esset." Respondet: „Haec puritas soli homini Deo debebatur . . ., unde non hanc puritatem, sed sub hac maximam Virgo, mater eius, habere debuit." Textus est per se tam clarus, ut conatus ex hoc textu exegetice removendi agnitionem originalis peccati in B. Virgine sit res desperata. Quare alii conati sunt authentiam textus in dubium vocare, eo quod *Caietanus* dicat S. Thomam opinionis, quod B. Virgo in instanti conceptionis a peccato immunis fuerit, non meminisse (In 3, q. 27, a. 2).

336. Sed hoc ad summum probat lapsum memoriae in Caietano, immo ne hoc quidem, quia Caietanus solum dicit: „Cuius opinionis auctor *hic* non meminit", i. e. in corpore art. Summae, id quod est manifestum. Quod vero addit Caietanus quaestionem de instanti infusionis animae eo tempore omnino non fuisse positam, falsum est, ut patet ex verbis Petri de Tarantasia infra (n. 342) citandis; aut eo tantum sensu verum est, quod illa aetate nemo ex magnis theologis hanc opinionem ut veram proposuit.

337. *Didacus Deza* O. P., quae saeculo XV fuit celeberrimus magister theologiae in universitate salmanticensi, diserte dicit S. Thomam hoc loco tenere conclusionem, „quod B. Virgo Maria concepta fuit in peccato originali", et, postquam mentem S. Thomae latius exposuit, ita concludit: „Patet igitur ex praemissis, quod, si B. Virgo vel ante sui conceptionem vel in primo instanti suae conceptionis fuisset a peccato praeservata, alio modo fuisset a peccato originali liberata et praeservata quam per redemptionem vel reconciliationem Deo per passionem et mortem Christi factam.... B. Virgo potuit esse sub peccato originali per unum tantummodo instans creationis animae et in toto tempore sequenti sub gratia, quia hoc divinae potentiae non repugnat, cum non includat contradictionem, et pie credendum est, quod, quo citius fieri potuit, a culpa originali per gratiam sanctificantem fuerit mundata" (In 3, dist. 3, q. 1, „Quantum ad art. 3" ad dub. 4 et „Secundo notandum"). Eandem explicationem iam audivimus datam ab *Aegidio Romano*. Hic etiam explicat illud „decenter" in textu S. Thomae: Sanctificatio B. Virginis non potuit esse decenter ante infusionem animae hoc modo: Deus potuit per potentiam absolutam efficere, ut caro Virginis omnino non posset inficere animam peccato originali (i. e. potuit auferre vel ipsum debitum remotum); sed congruentius fuit, ut ipsa quoque B. Virgo redimeretur per Christum (In 3, dist. 3, p. 1, q. 1, a. 1, resol. 1. art.).

338. *Alia dicta S. Thomae* contra immaculatam conceptionem sunt haec: „Sic processit ab Adam B. Virgo, sicut et ceteri, et ideo concepta fuit in originali peccato et includitur in universitate eorum, de quibus apostolus dicit Rom. 5, 12: ‚In quo omnes peccaverunt', a qua universitate solus Christus excipitur, qui in Adam non fuit secundum seminalem rationem.... Quamvis autem B. Virgo in originali concepta fuerit, creditur tamen in utero fuisse sanctificata, antequam nata.... Creditur enim, quod *cito post conceptionem et animae infusionem*[1] fuerit sanctificata" (Quodl. 6, a. 7). B. Virgo „omne peccatum vitavit magis

[1] Haec verba *N. del Prado* in libro D. Thomas et Bulla dogm. Ineff. Deus p. 349 sq. ita interpretatur: Cito, i. e. „statim, mox", „in primo instanti temporis animationis". Talis exegesis, quae totum librum pervadit, suam prae se notam fert.

quam alius sanctus praeter Christum. Peccatum enim aut est originale, et de isto fuit mundata in utero, aut mortale aut veniale, et de istis libera fuit.... Sed Christus excellit B. Virginem in hoc, quod sine originali conceptus et natus fuit, Beata autem Virgo in originali concepta, sed non nata" (Expos. Salut. angel. c. 1). „Christus solus et singularis est, qui non subiacet maledictioni culpae.... Eccle. 7, 29: Virum de mille unum reperi, scilicet Christum, qui esset sine omni peccato, mulierem autem ex omnibus non inveni, quae omnino a peccato immunis esset, ad minus originali vel veniali" (In Gal. c. 3, lect. 6). — Sed haec sufficiant. Alii textus, qui citantur, sunt hi: Comp. theol. c. 224 (al. 232); De malo q. 4, a. 6; In 2, dist. 31, q. 1, sol. 3; dist. 13, q. 1, a. 2, sol. 1; 4, dist. 43, q. 1, a. 4, sol. 1 ad 3; 1, 2, q. 81, a. 3; 3, q. 14, a. 3 ad 1; q. 31, a. 7; In Ps. 13, 1; 45, 4 [1].

339. Itaque negari nequit secundum sententiam, quam S. Thomas saepe, ubi de hac re consilio tractat, disertis verbis proponit, B. Virginem in primo instanti infusionis animae actu contraxisse peccatum originale, sed brevi post gratia sanctificatam esse. Quam si admittimus fuisse sententiam S. Thomae, omnia eius dicta genuina sine difficultate explicantur; sed qui contrarium tenet, ad subtilissima artificia recurrat necesse est, ut aperta dicta in alium sensum inflectat.

340. *Iudicium plane aequum et moderatum de S. Thoma* et aliis doctoribus illius aetatis videtur esse illud, quod proferunt recentes editores operum S. Bonaventurae: „Quod S. Thomas, saltem in locis, ubi ex professo hanc quaestionem tractat, a sententia tunc communi non recesserit, ipsa eius verba, praesertim si conferuntur cum verbis coaevorum, satis manifestant. Hoc etiam confirmatur certissimo hoc facto, quod discipuli eius eidem ordini adscripti usque ad saeculum XVI ita magistrum intellegebant, immo illa aetate plerumque eandem sententiam cum praestantibus theologis S. Antonino, Io. a Turrecremata, Caietano tamquam in se veram defendebant. In subsequentibus saeculis cum mens ecclesiae paulatim in favorem verae sententiae se manifestaret, numerus defensorum huius privilegii in schola S. Thomae crevit. Tunc autem inceptum est de vera sententia s. doctoris disputari. Nonnulli enim, innixi quibusdam aliis locis, duce Seraphino Capponi de Porrecta (In elucidat. ad Summam 3, q. 27, a. 2) S. Thomam potius illi privilegio

---

[1] *W. Többe* opusculo, quod inscribitur: „Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu der unbefleckten Empfängnis der Gottesmutter, Münster 1892", solide refutat singularem opinionem *Ceslai Schneider,* qui intrepide contendit S. Thomam non solum nihil umquam protulisse contra immaculatam conceptionem, sed etiam hoc dogma exactissime explicasse et multo melius defendisse quam omnes eos, qui defensores immaculatae conceptionis vocari soleant. „Thomas stimmt bis auf den Punkt auf dem i überein mit der Kirche; und er geht darin weiter wie alle sog. Verteidiger der unbefleckten Empfängnis."

favere vel saltem non contradicere volunt contrariosque locos ita interpretantur, ut peccatum originale etiam pro debito incurrendi eam [!] intellegant. . . . Attamen praedictus Seraphinus ibidem confitetur S. Thomam etiam in Summa docuisse magis tenendam esse opinionem, quod B. Virgo actualiter peccatum originale contraxerit. . . . Concorditer quidem omnes [doctores illa aetate] proclamabant principium S. Anselmi, quod matri Dei tribuenda sit ‚puritas qua maior sub Deo (Christo) nequit intellegi'; sed haesitabant in applicatione huius principii ad specialem casum, scilicet respectu peccati originalis. Et revera, habita ratione omnium circumstantiarum, haec haesitatio tunc erat laude digna et quasi necessaria. Assertio enim huius privilegii in occidentalibus terris videbatur nova; ecclesia nondum aliquid determinaverat de hac quaestione, eadem festum conceptionis B. Virginis potius videbatur tolerare in aliquibus locis quam approbare; praxis ecclesiae graecae et plures Patrum graecorum sententiae in occidente tunc non innotuerant; nondum eliquatae erant graves difficultates, quae ex universalitate tum peccati originalis tum redemptionis petitae obiciebantur; denique (et hoc summopere dignum est observatione) primi fautores festi conceptionis et defensores huius privilegii ita male hoc mysterium explicabant, veris falsa immiscebant et invalidis vel falsis rationibus confirmabant, ut eorum positionibus et piae sententiae sic intellectae iure contradicendum esset" (Schol. in 3, dist. 3, p. 1, a. 1, q. 1).

341. *S. Thomam negasse immaculatam conceptionem eius commentatores et asseclae pro indubitato tenebant,* quamdiu quaestio de hoc privilegio B. Virginis erat plane libera, neque ulla ecclesiae doctrina vel praxi praeiudicata. Testimonia Aegidii Romani et Didaci Deza iam audivimus. Idem testatur *Petrus de Palude* O. P. (saeculo XIV): „Beata Virgo potuit quidem ab originali peccato praeservari virtute divina, sed non decuit nec praeservata fuit. . . . Et quod dicit Anselmus, pro nobis est; decuit enim, ut puritas matris esset sub puritate Christi Dei, qui non contraxit originale nec commisit actuale. Quod fit per hoc, quod mater actuale non commisit, sed originale contraxit" (In 3, dist. 3, q. 1).

342. *Petrus de Tarantasia* O. P. (postea Innoc. V, † 1276, duobus annis post S. Thomam): Maria „debuit gradum sanctificationis habere maiorem post Filium. Gradus autem sanctificationis quadrupliciter intellegi potest: aut quod sanctitatem quis habeat ante conceptum et ortum, aut post conceptum et ortum, aut in ipso conceptu et ortu, aut in ortu, non conceptu. . . . Primus gradus non est possibilis. . . . Secundus gradus communis est omnibus. . . . Tertius gradus est singularis Sancti Sanctorum, de quo solo fuit simul ortus, sanctificatio, annuntiatio et assumptio. Restat igitur quartus gradus, et hic habet quattuor gradus, quia potest intellegi factus in ortu sanctificatus, aut ante animationem, aut in ipsa animatione, aut diu post animationem,

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

aut cito post animationem. Primus gradus impossibilis est. . . . Secundus gradus non fuit conveniens B. Virgini, quia aut non contraxisset originale, et sic non indiguisset universali sanctificatione Christi et redemptione; aut, si contraxisset, simul culpa et gratia in ea non posset esse. Tertius etiam gradus non fuit conveniens B. Virgini, qui fuit talis ut Ioannis et Ieremiae, et quia non convenit tantae sanctitati, ut diu morata sit in peccato. Quartus vero videtur conveniens et pie credibilis, licet de Scriptura non habeatur, ut cito post animationem, vel in ipso die vel hora, quamvis non ipso momento, sanctificata fuerit" (In 3, dist. 3). En quam explicite loquatur amicus et discipulus S. Thomae, qui mentem magistri sui sine dubio novit.

343. Brevius idem dicit *Hervaeus Natalis* (saeculo XIV): „B. Virgo fuit in peccato originali per aliquam morulam temporis nostri, et postea fuit sanctificata" (In 3, dist. 3, q. 1). Eadem est sententia *Capreoli* (in eundem locum). Eadem *S. Antonini:* „Si bene considerentur Scripturae et dicta doctorum modernorum et antiquorum, qui fuerunt devotissimi Virginis gloriosae, manifeste patet ex verbis eorum ipsam in peccato originali conceptam fuisse. . . . S. Thomas, cuius etiam doctrina est approbata ab ecclesia, in parte 3, q. 27 et in 3 Sent. idem sentit. . . . Quam opinionem sequitur Hervaeus, Henricus de Gandavo, Durandus, Durandellus, Ioannes Neapolitanus, alii sollemnes doctores O. P." (I, tit. 8, c. 2). Laudat (c. 3) sermonem *S. Vincentii Ferrerii,* in quo hic sanctus eandem doctrinam teneat.

Caietanus docet S. Thomam cum aliis doctoribus suae aetatis tenuisse B. Virginem conceptam in peccato originali et aliquo tempore post infusionem animae sanctificatam esse; de qua re proprium opusculum scripsit ad Leonem X, in quo valde queritur, quod multi hanc opinionem damnent, quam tot sancti, et inter hos S. Thomas, defenderint. In fine rogat pontificem, ut arbiter sit „inter quindecim sanctos necnon innumeros doctores antiquos ex una et pavidum in causa hac Scotum, Franciscum Maironis, Petrum Aureoli, modernos et promiscui vulgi clamores ex alia parte".

Quod supra (n. 327 in nota) diximus de B. Alberto, idem dicit Caietanus de S. Thoma. S. Thomas (3, q. 27, a. 2) quaerit: „Utrum Beata Virgo sanctificata fuerit ante animationem", et respondet negative. Ad quae Caietanus in commentario (n. 1) annotat: „Corollarium est: Beata Virgo fuit sanctificata post animationem". Dein (n. 6) sibi facit hanc obiectionem: „Ex hoc quod Beata Virgo non fuit sanctificata ante animationem, non sequitur, quod sanctificatio eius fuerit post animationem. Stat enim, quod nec ante nec post, sed in ipso instanti infusionis animae fuerit sanctificata, ut multi moderni tenent."

Respondet Caietanus: „Aliud est discutere hanc materiam absolute; et aliud, in quantum ex hac littera infertur talis conclusio corollarie.

Nam absolute loquendo ... est positio media, quod fuit sanctificata in instanti infusionis animae. Cuius opinionis Auctor hic non meminit, quia tempore suo non erat adinventa, omnibus communiter tenentibus Beatam Virginem conceptam in peccato originali et ideo, ut videtur, reprobantibus sanctificationem carnis eius, ut in hac littera patet. Et propterea, loquendo secundum praesentis litterae contextum, consequentia tenet, quia a negatione sanctificationis anterioris cum sua ratione, quia scilicet contraxit peccatum originale, infertur, quod fuerit sanctificata post animationem. ... Stat ergo littera solida, quamvis non sollicita de illa media opinione, tunc inopinabili."

De qua media opinione (quae nunc est doctrina definita, ut diserte effertur in Bulla „Ineffabilis Deus"; cf. in Brev. Rom. die 12 decembris lect. 5) Caietanus hoc profert iudicium: „Quae hodie mulieribus, vulgo, affectuque nonnullorum pio, multorum autem industria ac quaestu cogentibus, ita praevaluit, ut doctrinae Sanctorum aestimata pietas praeferatur; et quod in communi asseritur, in his scilicet quae credenda sunt, sectandos magis esse antiquos doctores quam modernos, in hoc particulari posthabeatur, dum moderni antiquis, et non-sancti sanctis praeferuntur." Concedit tamen (n. 7) illam mediam opinionem non esse contra fidem, cum apostolica sedes decreverit eam sine criminis vel haeresis labe teneri posse. Et sic concludit: „Probabilis profecto opinio, nisi Sanctorum antiquorum auctoritas obstaret, longe probabiliorem reddens contrariam positionem."

Ob hanc expositionem Caietano non mediocriter suscenset *N. del Prado:* „Quare tantus vir tamque praeclarus D. Thomae interpres, etiam in hac de qua peragitur materia, non remansit sibi ipsi constans, eademque fidelitate ac perspicuitate Litteram magistri declarans?" (D. Thomas et Bulla „Ineffabilis Deus" p. 94). Et obicit, quod ipse Caietanus in Tractatu de conceptione B. Mariae V. recte distinxerit (c. 3) inter actualem contractionem et debitum contrahendi peccati. Hoc quidem est verum; sed Caietanus ibi doctrinam de solo debito peccati non proponit ut suam neque ut S. Thomae sententiam, sed solum ut modum, quo defensores immaculatae conceptionis se possint a doctrina haeretica defendere. In capite autem quarto ipse hunc modum reicit ut contrarium doctrinae Patrum et veterum theologorum. Recitatis dictis quindecim sanctorum, ait: Quia illorum verba referuntur ad ipsam Virginem Mariam, excluditur prima glossa de privilegio B. Virginis. Dein excludit aliam glossam de solo debito, ut infra in nota dicimus. Ergo etiam ibi Caietanus docet, secundum doctrinam S. Thomae et aliorum B. Virginem actualiter contraxisse peccatum originale.

Iam si scriptoribus hucusque nominatis addiderimus *Franciscum Ferrariensem* (Contra gent. l. 4, c. 50), *Bartholomaeum de Medina* (In 3, q. 27, a. 2), *Canum* (De loc. theol. l. 7, c. 1), alios multos, sine dubio concedendum erit scholam thomisticam usque ad initium saeculi XVI circa hanc rem unius fere fuisse sententiae idque sine ulla

haesitatione. Ergo S. Thomas aut vere negavit immaculatam conceptionem, aut tam male mentem suam expressit, ut optimi eius interpretes prorsus in contrariam partem eum intellexerint[1].

344. Unde summopere mirum est, quod *Morgott* non dubitavit affirmare optimos interpretes S. Thomae, et qui mentem eius profundissime penetrassent, in scriptis eius non invenisse immaculatam conceptionem negatam, sed potius omnino postulatam (Mariologie des hl. Thomas 95). Hoc unum verum est, quod, postquam sententia immaculatae conceptioni adversaria non iam tuta apparebat, multi thomistae, duce *Seraphino Capponi a Porrecta*, conati sunt honorem magistri sui in tuto collo-

---

[1] Sunt qui conentur eludere vim testimoniorum supra allegatorum, dicentes illos theologos, quotiens loquantur de reatu culpae originalis a B. Virgine contracto, loqui de debito peccati originalis, non de ipso formali peccato originali actualiter contracto.

Quae obiectio quam falsa sit, inde sufficienter elucet, quod illi veteres thomistae quaerunt, quo tempore post animationem B. Virgo sanctificata sit, et quod hanc sanctificationem comparant cum sanctificatione Ioannis Baptistae et Ieremiae. Praeterea autem hanc solutionem ab illis thomistis diserte reici uno alterove saltem exemplo ostendere iuvat.

Capreolus ait: Multi dicunt: „Auctoritates sanctorum inductae non sufficienter probant conclusionem, quia ad omnes illas et consimiles potest tripliciter responderi: primo quod, quamvis B. Maria de facto non contraxisset peccatum originale, tamen ex debito seu de iure contraxisset, nisi ab eo praeservata fuisset. Ideo dicunt multi doctores [scotistae], quod omnes auctoritates, in quibus dicitur, quod omnes naturaliter geniti ab Adam contrahunt peccatum originale, intellegendae sunt de iure seu de debito, non autem de facto, quia quilibet filius naturalis Adae est debitor iustitiae originalis et ex demerito Adae caret ea, et sic contrahit peccatum originale, sed B. Virgo de facto numquam contraxit."

Respondet Capreolus: „Solutio [quae statuit solum debitum peccati in B. Virgine] dictis sanctorum, immo apostolorum et Christi repugnat . . ., quia illud, quod numquam est aut fuit tale in actu et de facto, false dicitur esse tale, quamvis de iure seu debito tale esse debuerit aut debeat, sicut et per oppositum false diceretur Iudas non prodidisse Christum, quem non debuit prodere, sed de facto prodidit. Similiter falsum est Petrum non negasse Christum, quem de facto negavit, sed negare non debuit. Alioqui vere etiam dicetur numquam aliquis homo peccare, quia numquam debet peccare, et omnis homo semper esset iustus et virtuosus, quia semper talis esse debet" (In 3, dist. 3, ed. veneta 1588, 18 23). Haec quidem responsio non valet, sed evidenter ostendit illos veteres thomistas attribuentes B. Virgini peccatum originale non esse locutos de debito peccati, sed de ipso formali peccato.

Sicut alii thomistae ante Capreolum iam reiecerant illam doctrinam de solo debito peccati in B. Virgine, ita etiam post eum alii hanc doctrinam rursum reiecerunt, ut e. g. *Caietanus* in opusculo de concept. B. Virginis c. 4: „Excludunt quoque dictae auctoritates [S. Thomas et alii] glossam aliam, scilicet de facto vel ex debitis, vel (et in idem redit), quantum est ex se vel ex causa extrinseca, quasi sancti intenderint, quod B. Virgo incurrerit peccatum originale non de facto, sed de debito, hoc est, quia debuit contrahere originalem maculam, sed non contraxit de facto; similiter quod, quantum est ex se, B. Virgo contraxisset peccatum originale, sed de facto non contraxit ex causa extrinseca, Deo scilicet praeservante per suam gratiam. Hanc, inquam, glossam excludunt. . . . Fatuae ergo et temerariae sunt huiusmodi non extorsiones, sed corruptiones auctoritatum." Cf. cum his quae dicit *Fr. Diekamp*, Katholische Dogmatik II[3-5], Münster i. W. 1921, 328 sqq.

care et S. Thomam facere defensorem vel saltem non impugnatorem immaculatae conceptionis. Sed quam firmiter multi alumni ordinis praedicatorum etiam post saeculum XVI censuerint S. Thomam negasse immaculatam conceptionem, ostendit hoc factum: Anno 1843 in ordinem praedicatorum introductum erat festum immaculatae conceptionis cum Missa, in cuius praefatione occurrunt verba: „et te in conceptione immaculata". Sed anno 1846 magister generalis O. P. Congregationi Sacr. Rit. inter alia hoc dubium proposuit: „An omnes fratres et moniales ordinis praedicatorum adigantur celebrare festum conceptionis B. Mariae V. cum octava sollemni, et omnes sacerdotes eiusdem ordinis teneantur addere praefationi Missae verbum ‚immaculata', et dicere ‚et te in conceptione immaculata', ac idem servandum sit in omnibus utriusque sexus Ordinis ecclesiis? Et si affirmative, an hoc ipso praecepto adstringantur etiam ii omnes, qui sentiunt B. Virginem conceptam fuisse in culpa originali, et illi, qui iureiurando adiguntur ad sectandam doctrinam S. Thomae Aquinatis, supposito quod Angelicus Doctor tenuerit B. Virginem incurrisse in anima culpam originalem?" Responsum est „affirmative" ad utrumque, et Pius IX hoc confirmavit, „omnes et singulos, quatenus opus sit, ab emissi iuramenti vinculo absolvens et eximens" (*Gardellini,* Decret. auth. Congreg. Sacr. Rit. IV, ed. 3, Romae 1858, n. 5051, p. 115 sq.).

Longe plurimi quoque defensores immaculatae conceptionis S. Thomam adversarium huius doctrinae censuerunt, ut scotistae et theologi societatis Iesu (e. g. *Suarez,* De myst. vitae Christi disp. 3, sect. 5, n. 2). Studuerunt S. Thomam in hac re defendere *Plazza* (Causa immac. concept., Panormi 1747, 535 sqq. 554 sqq.), *Sfondrati* (Innocentia vindicata, Sancti Galli 1695), *Cornoldi* (Sententia S. Thomae de immunit. B. V. Dei parentis a peccati orig. labe, ed. 2, Neapoli 1870), *Palmieri* (De Deo creante 715 sq.), *Morgott* (Mariologie 67 sqq.), alii.

345. Ex iis, quae hactenus diximus, manifestum est, quantus fuerit numerus eorum, qui inde a saeculo XII immaculatam conceptionem impugnaverint. Ex altera vero parte *numquam deerant, qui hanc veritatem defenderent,* id quod patet ex testimonio S. Bonaventurae et aliorum, qui contra hos defensores disputabant. Ita *Vincentius Bellovacensis* O. P., aequalis S. Thomae natu paulo maior, haec scribit: „Inter omnes sanctos huius Beatissimae Virginis memoria eo frequentius atque festivius agitur, quo maiorem apud Deum gratiam invenisse creditur. Unde post alia quaedam ipsius antiquiora sollemnia non fuit contenta devotio fidelium, quin nativitatis eius superadderet diem festivum. . . . Denique, si non in matris utero sanctificata fuisset, eius nativitas colenda non esset. Nunc autem, quia venerationi habetur auctoritate totius ecclesiae, constat eam ab omni peccato originali immunem fuisse, per quam non solum Evae matris est soluta maledictio, verum etiam omnibus condonata benedictio. Nullis virgo,

quando nata est, delictis subiacuit nec originale peccatum in utero sanctificata contraxit" (Laudes V. Mariae c. 5, 6). Haec verba partim sumpta sunt ex tractatu quodam „De partu Virginis", qui ab ipso Vincentio et aliis tribuitur Ildephonso Toletano, ab aliis vero Radberto (*M* 96, 211 sq.). Unde apparet, quod iam supra notatum est, festum nativitatis B. Virginis a multis relatum esse non exclusive ad nativitatem ex utero, sed etiam ad nativitatem in utero seu ad „incohatam nativitatem", ut Ildephonsus vel Radbertus ibidem dixit[1].

Iam initio saeculi XII *Eadmerus,* monachus cantuariensis, discipulus S. Anselmi, queritur, quod sollemnitas conceptionis B. V. Mariae, quae olim „frequentiore usu celebrabatur", postea propter obiectiones doctorum hominum multis locis sublata sit „spreta pauperum simplicitate". Ideo opusculo „De conceptione Sanctae Mariae"[2] hanc devotionem resuscitare et immaculatam conceptionem defendere studet. Argumentum eius praecipuum est idem, quod postea Scotus repetiit: Potuit, decuit, ergo fecit. Ita n. 9 sqq. scribit: „Si Ieremias, quia in gentibus propheta erat futurus, in vulva est sanctificatus, et Ioannes, Dominum in spiritu et virtute Eliae praecessurus, Spiritu Sancto est ex utero matris impletus, quis dicere audeat singulare totius saeculi propitiatorium et unici Filii Dei unicum ac dulcissimum reclinatorium, mox in suae conceptionis exordio Spiritus Sancti gratia et illustratione destitutum? Testante vero S. Scriptura ubi est Spiritus Domini, ibi libertas. A servitute itaque omnis peccati libera fuit, quae omnium peccatorum propitiatori aula, in qua et ex qua personaliter homo fieret, Spiritus Sancti praesentia et operatione construebatur. . . . Non potuit [Deus] dare corpori humano, quod ipse sibi templum [parabat], in quo corporaliter habitaret, et de quo in unitate suae personae perfectus homo fieret, ut, licet inter spinas peccatorum conciperetur, ab ipsis tamen spinarum aculeis omnimodis exsors redderetur? Potuit plane. Si igitur voluit, fecit. Et quidem quidquid dignius umquam de aliquo extra suam personam voluit, patet eum de te, o beatissima feminarum, voluisse. . . . Poterat ergo de massa peccatrice naturam humanam ab omni labe peccati immunem facere, unde in unam personam sui susciperet, ut homo integer esset et divinitati suae nihil minueret."

Ceterum ante saeculum XIV „sollemnes doctores" vix non omnes ex opposita parte stabant et contra „insipientium" inopportunam devotionem, ut non raro significant, pugnandum sibi esse putabant.

---

[1] *Plazza* (Causa immaculatae conc. 324) affert longum catalogum doctorum ex ipso ordine praedicatorum, qui immaculatam conceptionem defenderint, ex quo quidem catalogo multa nomina delenda sunt, utpote eorum, qui aperte hanc doctrinam impugnarunt.

[2] Hoc opusculum legitur apud *Migne* 159, 301 sqq.; sed *H. Thurston* illud in codicum fidem revocavit et integrum edidit Friburgi Brisg. 1904.

346. Sed haec rerum condicio mutata est per **Scotum**, cuius est immortalis gloria, quod multum contulit, ut inde a suo tempore sententia immaculatam conceptionem defendens magis magisque invaluerit et tandem perfectam victoriam obtinuerit. Quia adversarii semper urgebant nihil esse detrahendum dignitati Christi, redemptoris universalis, ipse Scotus hoc principium assumit et ostendit Christi salvatoris dignitatem non minui, sed augeri, si matrem tam perfecte redemerit, ut ipsa vi huius redemptionis numquam maculam originalem contraxerit: „Perfectissimus enim mediator habet perfectissimum actum mediandi respectu alicuius personae, pro qua mediat. Sed Christus est perfectissimus mediator. Igitur Christus habuit perfectissimum gradum mediandi possibilem respectu alicuius creaturae sive personae, respectu cuius erat mediator. Sed respectu nullius personae habuit excellentiorem gradum quam respectu Mariae. Igitur etc. Sed hoc non esset, nisi meruisset eam praeservari a peccato originali. Quod probo. . . ." Postquam argumentum perfecit, solvit obiectionem, quod B. Virgo habuit sequelas peccati originalis, ut sunt variae miseriae huius vitae et mors. Respondet: „Potest mediator reconciliare aliquem, ut auferantur ab eo poenae sibi inutiles, et relinquatur in poenis sibi utilibus. Originalis culpa non fuisset utilis Mariae; poenae tamen temporales fuerunt utiles, quia in illis meruit. Igitur etc." Dein totam quaestionem ita solvit: „Deus potuit facere, quod ipsa numquam fuisset in peccato originali; potuit etiam fecisse, ut tantum in uno instanti esset in peccato; potuit etiam facere, ut per tempus aliquod esset in peccato et in ultimo instanti illius temporis purgaretur. . . . Quod autem horum trium, quae ostensa sunt esse possibilia, factum sit, Deus novit. Si auctoritati ecclesiae vel auctoritati Scripturae non repugnet, videtur probabile, quod est excellentius, attribuere Mariae" (In 3, dist. 3, q. 1, n. 4 sqq.). Postea addit: In caelo „est B. Virgo, mater Dei, quae numquam fuit inimica actualiter ratione peccati actualis nec ratione originalis; fuisset tamen, nisi fuisset praeservata" (In 3, dist. 18, q. 1, n. 13).

347. Post Scotum longe plurimi alumni ordinis S. Francisci hanc sententiam strenue propugnarunt. Ita *Aureolus* (In 3, dist. 3, q. 1), qui ait: „Aliqua sunt scita et quaedam necessario credita, quaedam pie credita, et sic pie teneo et credo, quod B. Virgo non contraxit originale." Copiose hanc quaestionem tractat *Franciscus de Mayronis* (In 3, dist. 3), qui in quaestione 1 per novem articulos diligenter exponit B. Virginem in primo instanti conceptionis sanctificatam esse; dein in quaestione 2 per duodecim articulos exsequitur late illud argumentum: Potuit, decuit, ergo fecit; et explicat, quomodo B. Virgo habuerit debitum contrahendi peccatum, quomodo vere redempta, purgata, sanctificata sit, et quomodo eius privilegium sit infra sanctitatem humanitatis Christi. Idem docent *Ioannes de Bassolis, Guilelmus de*

Rubione, Petrus de Aquila, Guilelmus Vorrilongus, Nicolaus de Orbellis, Tartaretus, Lychetus, multi alii scotistae, qui ante saeculum XVI floruerunt (omnes In 3, dist. 3). Praeterea *Ioannes Baco, Thomas de Argentina, Dionysius Cartusianus, Gabriel Biel* aliique multi diversarum scholarum et nationum doctissimi viri (item omnes In 3, dist. 3). Quantopere vero saeculo XVI numerus defensorum huius doctrinae creverit, ostendunt haec verba *Caietani,* qui in opusculo De conceptione Virginis iam citato ait (c. 5): „Doctores tenentes B. Virginem esse praeservatam a peccato originali sunt numero infiniti, si ad modernos spectemus." *Bartholomaeus de Medina* in obiectione quadam ait: „Suffragantur huic sententiae omnes universitates studiorum, in quibus viri docti et magistri sequuntur hanc sententiam, et maxime schola parisiensis, reliquarum parens et magistra" (In 3, q. 27, a. 2 „Quarto arguitur"). Ex ordine praedicatorum *Catharinus* pro defendenda immaculata conceptione varia opuscula scripsit, quem postea secuti sunt *Ioannes a S. Thoma, Alexander Natalis,* alii eiusdem ordinis in defendenda immaculata conceptione.

348. *Academia parisiensis* iam anno 1384 contra quendam dominicanum anonymum et anno 1387 contra Ioannem de Montesono O. Pr. fortiter defendit immaculatam conceptionem, et propositiones Montesoni docentis esse contra fidem negare B. Virginem conceptam esse in originali peccato, damnavit „tamquam falsas, scandalosas, praesumptuose assertas et piarum aurium offensivas". Qua occasione *Petrus de Alliaco* nomine Facultatis Sorbonicae scripsit opusculum ad defendendam immaculatam conceptionem. (Cf. *Gersonii* opera omnia I, Antverpiae 1706, 693 sqq.) Anno vero 1469 eadem Facultas omnia membra sua iuramento alligavit ad illam doctrinam propugnandam et statuit, „ut nemo deinceps sacro huic nostro collegio adscribatur, nisi se huius religiosae doctrinae assertorem strenuumque propugnatorem semper pro viribus futurum simili iuramento profiteatur" (*Plazza,* Causa immac. concept. 585 sqq.). Similiter plurimae aliae universitates hanc doctrinam defendendam susceperunt.

349. *Societatis Iesu theologi omnes, nullo excepto, pro hac doctrina pugnarunt*[1]. Congregatio autem quinta generalis hanc doctrinam suis sequendam praecepit (Decr. 41 in reg. pro delectu opinion. 1). Dicit quidem *Launoy* Turrianum et Maldonatum adversarios immaculatae con-

[1] *B. Robertus Bellarminus* die 31 Augusti 1617 in congregatione s. inquisitionis votum protulit pro immaculata conceptione, quo ostendit conveniens esse definire „piam sententiam" non esse haereticam neque temerariam et scandalosam, sed potius „esse recipiendam ab omnibus ut piam et sanctam, ita ut nulli deinceps liceat contrarium sentire vel dicere sine temeritate et scandalo et suspicione haeresis". Singula argumenta Caietani pro contraria sententia e traditione facta breviter discutit (*Vinc. Sardi,* La solenne definizione del dogma dell' immacolato concepimento di Maria Santissima. Atti e Documenti. I. Roma 1904, 10 sqq.).

ceptionis fuisse. Sed *Maldonatus* in Matth. 9, 13 scribit: „Ipsa mater Christi, B. Virgo Maria, omnium iustorum hominum iustissima, quam a pecccato etiam originali praeservatam credimus, inter eos numeratur, qui gratia Dei indiguerant, et propter quos etiam Christus venit, quia, si Christus non venisset, eius gratia praeservata non fuisset." *Turrianus* vero speciali epistula immaculatam conceptionem defendit (*Gregor. de Val.* IV, disp. 9, q. 1, punct. 2). Maldonatus in epistula ad Turrianum solum questus est, quod academia parisiensis exigeret a suis iuramentum de doctrina, quae definita nondum esset.

350. Ceterum post medium saeculum XVI de disputatione proprie dicta iam vix sermo esse potest, cum paulatim omnes theologi ad veram sententiam accederent, alii vero, qui ad hoc animum inducere non poterant, saltem silentium servarent. De qua re ait *S. Petrus Canisius:* „Qui secus modo sentiunt, eorum sane rarus est numerus, hique pudore impediti, quod in animo gerunt, et secum ipsi tacite loquuntur ac sentiunt, palam efferre ac pronuntiare non satis tutum arbitrantur. Tum, si id facere quidam audeant, haud sine publica contradictione vulgique offensione audiuntur. Usque adeo et invisa et debilitata et explosa et quodammodo eiecta est penitus nunc opinio adversariorum" (De Maria Virgine incomparabili, Ingolstadii 1577, l. 1, c. 7, p. 46).

VII.

DECLARATIONES AUCTORITATIS ECCLESIASTICAE.

351. Omittimus *concilium basiliense,* quod quidem in sess. 36 definivit immaculatam conceptionem esse doctrinam omnibus fidelibus amplectendam; sed quia concilium eo tempore non erat legitimum, hoc decretum effectum non habuit (cf. *Kellner,* Heortologie[3] 196). *Sixtus IV* a. 1483 constitutione „Grave nimis" assertiones quorundam praedicatorum et scriptorum, dicentium haereticam esse doctrinam, quae defenderet immaculatam conceptionem, et grave peccatum esse audire sermones, quibus haec doctrina propugnaretur, damnavit ut falsas, erroneas et a veritate penitus alienas, et poenam excommunicationis statuit in eos, qui has propositiones repetituri essent aut legerent eiusmodi libros et pro veris tenerent (cf. *Denz.* n. 735). *Innocentius VIII* a. 1489 approbavit ordinem virginum in honorem et sub invocatione immaculatae conceptionis erectum. *Alexander VI* a. 1502 innovavit constitutionem Sixti IV. *Pius V* a. 1570 constitutione „Super speculam Domini" vetuit sub poena suspensionis, ne praedicatores in popularibus sermonibus de hac quaestione disputarent, sed voluit, ut in academicis et similibus conventibus, ubi scandalum timendum non esset, liceret utramlibet opinionem defendere, ita tamen, ut neutra ut erronea notaretur. Idem pontifex damnavit prop. 73 Baii: „Nemo praeter Christum est absque peccato originali; hinc B. Virgo mortua est propter peccatum ex Adamo

contractum, omnesque eius afflictiones in hac vita, sicut et aliorum iustorum, fuerunt ultiones peccati actualis vel originalis" (*Denz.* n. 1073). *Paulus V* a. 1616 confirmavit decretum Sacr. Inquisitionis, ut in posterum non solum in contionibus, sed etiam in academicis lectionibus et actibus plane abstineretur ab impugnanda immaculata conceptione sub poenis in constitutionibus Sixti IV et Pii V statutis, et ut sola sententia affirmans immaculatam conceptionem sine impugnatione oppositae opinionis in futurum doceretur, ita tamen, ut per hoc decretum contraria opinio non damnaretur neque ei praeiudicium inferretur. *Gregorius XV* a. 1621 hanc prohibitionem impugnandi immaculatam conceptionem extendit ad privata colloquia et scripta, ut non iam ulla ratione liceret asserere B. Virginem cum peccato originali fuisse conceptam. *Urbanus VIII* a. 1643 „Militiam christianam" sub titulo immaculatae conceptionis approbavit.

Tandem *Alexander VII* die 8 decembris 1661 in Bulla „Sollicitudo omnium ecclesiarum" haec statuit: „Constitutiones et decreta a romanis pontificibus, praedecessoribus nostris, et praecipue a Sixto IV, Paulo V et Gregorio XV edita in favorem sententiae asserentis animam B. Mariae Virginis in sui creatione et in corpus infusione Spiritus Sancti gratia donatam et a peccato originali praeservatam fuisse, necnon et in favorem festi et cultus conceptioni eiusdem Virginis Deiparae secundum piam istam sententiam, ut praefertur, exhibiti innovamus" (Bullarium Taurin. XVI 740b. Similia verba ex eadem Bulla apud *Denz.* n. 1100). Etiam ibidem relationem inter gratiam et immunitatem a peccato originali exponit, dicens „Beatissimam Virginem, praeveniente scilicet Spiritus Sancti gratia, a peccato originali praeservatam" (quae verba recepta sunt in Bullam „Ineffabilis Deus"). Ergo B. Virgo eo a peccato originali praeservata est, quod praeveniente gratia donata est.

Contraagentes contra hanc constitutionem Alexander VII facultate docendi et contionandi in perpetuum privat, et libros contra immaculatam conceptionem post Paulum V editos aut in futurum edendos prohibet. Has et multas alias constitutiones et decreta, numero viginti sex, exhibet *Plazza* in „Causa immaculatae concept." 390 sqq.

352. Manifestum est his documentis sufficienter actum fuisse de doctrina opposita. Quamvis enim pontifices nihil ex cathedra definivissent et cuilibet liberum reliquissent oppositam sententiam mente tenere, res tamen eo deducta erat, ut sola „pia sententia" in ecclesiastica doctrina et praedicatione locum obtinere posset. *Ratio autem, cur pontifices ita agerent, erat haec, quod sine magno populi christiani scandalo contraria sententia doceri non poterat.* Ita *Vazquez* testatur: „Hoc tempore non solum omnes theologiae professores et doctores, exceptis dominicanis, sed etiam omnes, qui christiani nominis fidem profitentur, in hanc sententiam uno animo et affectu ita conspirant, ut sine magno populi scandalo iam nemo possit oppositam populo in contionibus ex-

ponere" (In 3, disp. 116, c. 2). Idem testatur *Suarez* (De myst. vitae Christi disp. 3, sect. 5), idem *Dom. Sotus* (In Rom. 5, 12), idem *Canus* (De loc. theol. l. 12, c. 11). Quare *Petavius* (De incarn. l. 14, c. 2) dicit hunc unum consensum populi christiani sufficere ad hoc dogma demonstrandum. Quam vetus et firmus et universalis hic consensus fuerit, vel inde ostenditur, quod ad protestantes transierit et mohammedanis innotuerit (cf. *Hurter* II, n. 589 in nota).

353. Itaque nihil restabat, nisi ut ecclesia hoc dogma definiret. De qua re iam actum est in *concilio tridentino;* at cum episcopi et theologi dominicani vehementer resisterent (*Pallavic.,* Hist. conc. trid. l. 7, c. 7), concilium decreto de peccato originali haec tantum verba addidit: „Declarat tamen haec ipsa s. synodus non esse suae intentionis comprehendere in hoc decreto, ubi de peccato originali agitur, beatam et immaculatam Virginem Mariam, Dei genetricem, sed observandas esse constitutiones felicis recordationis Sixti Papae IV sub poenis in iis constitutionibus contentis, quas innovat" (*Denz.* n. 792). „Hac declaratione (ut ait *Pius IX* in bulla ‚Ineffabilis Deus') Tridentini Patres ipsam Beatissimam Virginem ab originali labe solutam, pro rerum temporumque adiunctis, satis innuerunt atque adeo perspicue significarunt nihil ex Divinis Litteris, nihil ex traditione Patrumque auctoritate rite afferri posse, quod tantae Virginis praerogativae quovis modo refragetur." Nostrae vero aetati hoc divinae benignitatis insigne beneficium reservatum est, quod *Pius IX* die 8 dec. a. 1854 dogma immaculatae conceptionis sollemniter definiverit et universae ecclesiae divina fide credendum proposuerit, ut iam cum perfecta securitate sine ulla haesitatione et scrupulo possimus de hoc singulari privilegio matris nostrae caelestis gaudere.

Argumenta rationis, quibus hoc dogma suaderi potest, iam per decursum huius inquisitionis indicata sunt, quae omnia fere sumuntur ex unica dignitate et munere matris Dei et quasi corredemptricis humani generis et victricis perfectae, quae „virgineo pede serpentis caput contrivit" (cf. *Suarez,* De myst. vitae Christi disp. 3, sect. 5).

354. ***Schol.*** **De immunitate B. Virginis a concupiscentia.**

Ex doctrina de immaculata conceptione sua quasi sponte fluit haec conclusio, quod B. Virgo immunis fuit a concupiscentia. Quamvis enim haec duo non necessitate physica cohaereant, est tamen inter ea intimus moralis nexus. Nam si B. Virgo ideo a peccato originali servari debuit, quia Mater Dei summa qua fieri potest puritate donanda erat, facile intellegitur nullam in ea rebellionem carnis admittendam fuisse. Licet enim cum sanctitate creata non pugnet, est tamen concupiscentia aliquod inquinamentum, quod ex animali parte in spiritualem influit et ita cum perfectione sanctitatis pugnat. Itaque Deus, cum primis parentibus immunitatem a concupiscentia concessisset, multo magis

hoc donum matri suae contulisse censendus est. Quapropter vel ii theologi, qui immaculatam conceptionem negabant, concedunt B. Virginem simul cum sanctificatione in utero matris immunitatem a concupiscentia accepisse (*S. Thomas* 3, q. 27, a. 3). Immo eo tempore, quo disputatio de immaculata conceptione incipiebat, defensores eius hoc primo loco urgebant in B. Virgine concupiscentiam admittere esse prorsus alienum a pietate.

Haec doctrina inde quoque probatur, quod B. Virgo numquam commisit peccatum veniale (*conc. trid.* sess. 6, can. 23). Nam cum ratio, cur homo ab omni peccato veniali cavere non possit, sint motus concupiscentiae, efficitur hos motus in B. Virgine non fuisse (cf. *Palmieri,* De Deo creante 747 sqq.). Dicta Patrum de hac re habes in Breviario Romano die festo immaculatae conceptionis et sequentibus.

355. Est autem disputatio inter theologos, *utrum concupiscentia in B. Virgine etiam ab initio fuerit totaliter exstincta an solum ligata.* Fuisse ab initio ligatam tantum et in conceptione Christi perfecte ablatam ii fere tenent, qui negabant immaculatam conceptionem, ut *Albertus M., S. Thomas* et plurimi thomistae, *S. Bonaventura, Durandus* (In 3, dist. 3, vel in 3, q. 27, a. 3). Oppositam vero sententiam sequuntur defensores immaculatae conceptionis, ut *Scotus, Gabriel, Maior.* Dicitur fomes peccati ligatus, quando Deus per externam tantum protectionem et assistentiam efficit, ut nullus motus inordinatus oriatur. Dicitur vero exstinctus, quando Deus simul habitus infundit, per quos inferior appetitus rationi perfecte subdatur, quemadmodum factum erat in statu originalis iustitiae[1].

Iam cum inter omnes theologos conveniat Deum plane exstinxisse fomitem in B. Virgine tempore conceptionis Christi, nulla apparet ratio, cur hoc donum non statim ab initio cum praeservatione a peccato originali concesserit. Cum concupiscentia in hoc ordine sit effectus pec-

[1] *S. Thomas* in illa quaestione de exstinctione fomitis in B. Virgine (3, q. 27, a. 3) hanc sibi obiectionem ponit: Secundum Damascenum Spiritus Sanctus purgavit B. Virginem ante conceptionem Filii Dei, „quod non potest intellegi nisi de purgatione a fomite; nam peccatum non fecit"; ergo ante conceptionem Filii Dei in B. Virgine erat fomes.

Respondet: „Spiritus Sanctus in B. Virgine duplicem purgationem fecit; unam quidem quasi praeparatoriam ad Christi conceptionem, quae non fuit ab aliqua impuritate culpae vel fomitis; sed mentem eius magis in unum colligens et a multitudine sustollens", alteram in conceptione Christi.

Ex his verbis quidam concludunt: Ergo secundum S. Thomam in B. Virgine numquam fuit impuritas culpae seu peccatum originale. At mala est conclusio. Obiectio enim loquitur de peccato actuali, et de peccato actuali sermo est in solutione. Sensus est: In B. Virgine ante purgationem, quae praecessit conceptionem Christi, non fuit neque actuale peccatum neque actualis motus concupiscentiae, sed solum mens eius erat colligenda in unum, i. e. in Deum, ne inordinate ferretur in creaturas, et hoc fiebat aliquo modo per internam gratiam, sed „perfectius per divinam providentiam, sensualitatem eius ab omni inordinato motu prohibentem".

cati originalis isque pudendus, certe ratio, ob quam Deus peccatum originale praevenit in B. Virgine, etiam ratio fuit, ob quam hoc effectu peccati eam infici passus non sit. Quod enim primis hominibus concessit, hoc matri suae non denegavit. Aliud est de poenalitatibus huius vitae, quae non sunt morales imperfectiones, et quas B. Virgo ideo tulit, ut in omnibus Filio suo quam maxime similis esset.

Quia B. Virgo immunitatem a concupiscentia respectu meritorum Christi accepit, dignitas redemptoris hoc dono non minuitur, sed magis commendatur (cf. *Suarez,* De myst. vitae Christi disp. 4, sect. 5).

SECTIO V.

DE ANGELIS.

ART. I.

DE CREATIONE ET NATURA ANGELORUM.

Prop. XXXIV. Deus praeter hominem creavit alias substantias rationales, quae vocantur angeli. De fide (Sum. 1, q. 61, a. 1—3).

356. ***Arg. 1.*** **Ex S. Scriptura.**

In primo quidem capite Genesis praeter mundum aspectabilem et hominem non explicite nominantur aliae creaturae a Deo productae. Nihilominus iam in capite tertio occurrunt aliae creaturae, quae Cherubim vocantur (Gen. 3, 24; cf. Ez. 1, 4 sqq. 9 10), quarum exsistentia nota supponitur. Postea saepe legimus apparuisse angelos, qui nomine Dei divina mandata et promissiones ad homines deferebant (Gen. 16, 7; 19, 1; 21, 17; 22, 11 etc.).

Natura angelorum in *libris historicis* numquam diserte exponitur. Apparet nihilominus eos esse ministros Dei, qui eos mittat ad homines instruendos et iuvandos, id quod ipsum nomen eorum (*maleach,* angelus = nuntius) satis indicat (cf. Gen. 24, 7 40; Ex. 23, 20; 33, 2; Num. 20, 16 etc.). Sunt quidem angeli creaturae Deo inferiores (2 Reg. 24, 16. Tob. 12, 14 15 18), sed hominibus superiores, praestantes sapientia (2 Reg. 14, 17 20), viribus (4 Reg. 19, 35), immunes a lege gravitatis aliisque legibus physicis (Iudith 13, 20. 1 Par. 21, 16. Tob. 12, 19 sqq.).

In psalmis et apud prophetas natura angelorum magis describitur. „Minuisti eum [hominem] paulo minus ab angelis“ (Ps. 8, 6). „Adorate eum omnes angeli eius“ (Ps. 96, 7). „Benedicite Domino omnes angeli eius, potentes virtute, facientes verbum illius ad audiendam vocem sermonum eius“ (Ps. 102, 20). „Angelis suis mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis“ (Ps. 90, 11). Ex prophetis sufficit in memoriam revocare ea, quae leguntur apud Danielem de angelo defendente tres pueros in camino ignis (Dan. 3, 49 sqq.), de angelo protegente Danielem in lacu leonum (Dan. 6, 22; 14, 33 sqq.), de Gabriele

(Dan. 9, 21 sqq.), de Michaele (Dan. 10, 4 sqq.; 12, 1). Fides autem posteriorum iudaeorum apparet ex libris Machabaeorum (2 Mach. 12, 29; 11, 6 8; 15, 22).

Tandem in *novo testamento* saepissime sermo est de angelis (Matth. 1, 20; 2, 13; 4, 11. Luc. 1, 11 26; 2, 9 sqq. etc.), natura quoque et munera eorum magis describuntur (Matth. 18, 10; 22, 30. Eph. 6, 12. Hebr. 1, 4 sqq.; 1, 14. 2 Petri 2, 11. Iudae 8 9), vocantur diserte creatura Dei (Col. 1, 16). Sed de singulis postea videbimus.

Angeli dicuntur sancti (Deut. 33, 2; cf. Ps. 67, 18), filii Dei (Iob 1, 6; 38, 7), Elohim (?Ps. 8, 6; 97, 7; 138, 1 hebr.), aliaque nomina honorifica habent.

357. Itaque cum in S. Scriptura exsistentia angelorum totiens doceatur vel supponatur, potest quaestio fieri, *num Moyses* in illis verbis: „In principio creavit Deus caelum et terram", *sub verbo caeli etiam angelos intellexerit.* De qua re est duplex sententia. *Una sententia* censet Moysen in primo capite nullam angelorum mentionem fecisse. Ita *Athanasius, Basilius, Chrysostomus, Cyrillus Alex., Epiphanius,* plurimi alii, qui dicunt rudi populo non debuisse sermonem fieri de substantiis spiritualibus, quas non intellegebat et quas facile poterat pro diis habere. *Secunda sententia* est eorum, qui censent nomine caelorum intellegi angelos, saltem implicite. Ita *Augustinus, Gregorius M.,* alii, qui volunt in primo versiculo Genesis poni continens cum contento, i. e. caelum cum angelis, quia verba illa Moysis aliis locis ita circumscribuntur: Deus fecit caelum et terram et omnia, quae in iis sunt (Ex. 20, 11. Ps. 145, 6. Act. 4, 24). Item in *symbolo* post illa verba „factorem caeli et terrae" explicationis gratia additur: „visibilium omnium et invisibilium". Similiter loquitur *conc. lateran. IV* cap. „Firmiter". *Catechismus Rom.* ait: „Caeli et terrae nomine, quidquid caelum et terra complectitur, intellegendum est. . . . Praeterea spiritualem naturam innumerabilesque angelos . . . ipse ex nihilo creavit" (P. 1, c. 2, n. 16 17). Itaque haec altera sententia meliore auctoritate commendatur, ratio vero illa pro priore sententia allata eo minus valet, quod Moyses postea saepe commemorat angelos. „Existimo, antequam Moyses librum Genesis scriberet, familiarem et vulgatam fuisse in illo populo notitiam angelorum ex traditione maiorum. . . . Immo fortasse ideo Moyses contentus fuit narrando creationem caeli et terrae, quia sciebat facile intellecturos omnes nomine caeli omnes res caelestes sive visibiles sive invisibiles comprehendi, et de angelis ibi distinctius non fuisse locutum, quia tunc ad suum munus non pertinebat" (*Suarez,* De opere sex dierum l. 1, c. 6, n. 8).

358. ***Arg. 2.*** **Ex traditione.**

Hermas describit ecclesiam triumphantem, quam aedificant sex ex praecipuis angelis, quibus ministrant plura angelorum milia (vis. 3, c. 4).

S. Clemens Rom.: „Multitudinem universam angelorum eius diligenter consideremus" (Ep. 1 ad Cor. c. 34, n. 5). *S. Iustinus M.:* „Colimus exercitum bonorum angelorum, qui Deo oboediunt et ipsi similes sunt" (Apol. I 6; *M* 6, 335). *Athenagoras:* „Multitudinem angelorum et ministrorum agnoscimus, quos creator et opifex mundi Deus per Verbum suum distribuit et ordinavit, ut circa elementa, caelos, mundum et quae in eo sunt eorumque temperationem (εὐταξίαν) versarentur" (Legat. 10; *M* 6, 910)[1]. *S. Augustinus:* „Quamvis non videamus apparitiones angelorum, tamen angelos esse novimus ex fide, et multis apparuisse legimus" (In Ps. 103 serm. 1, n. 15; *M* 37, 1348). „In quo [mundo] nihil melius instituit quam spiritus, quibus intellegentiam dedit et suae contemplationis habiles capacesque sui praestitit" (De civ. Dei l. 22, c. 1, n. 2; *M* 41, 751). *S. Gregorii M.* et aliorum doctrinam vide in Breviario in festis SS. Angelorum Custodum, S. Michaelis, S. Raphaelis, S. Gabrielis. Tota liturgia exsistentiam angelorum profitetur. Quod ad scholasticos attinet, cf. *Magister* l. 2, d. 2; *S. Thomas* S. th. 1, q. 50 cum commentariis. Cum hodierni rationalistae exsistentiam angelorum negent, *conc. vatic.* sess. 3, c. 1 rursus inculcavit doctrinam concilii lateran.: Deus „liberrimo consilio simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, angelicam videlicet et humanam" (*Denz.* n. 1783). Alia vide IV, n. 631 sq.

359. ***Arg. 3.*** **Ex ratione.**

Ratio humana exsistentiam angelorum independenter a revelatione aliquo modo invenire potest: a) *a priori,* quatenus exsistentia puri spiritus in suo conceptu nullam involvit repugnantiam; si vero puri spiritus sunt possibiles, conveniens est, ut exsistant ad perfectionem universi, quia per ipsos perfectissimo modo divinae perfectiones manifestantur et cognoscuntur, et quia ita omnia genera entium in universo creato exsistunt: spiritualia, materialia, composita ex spiritu et materia; b) *a posteriori,* quia omnium populorum traditio agnoscit entia, quae media quodammodo exsistunt inter Deum et hominem, et quia interdum effectus occurrunt (ut in obsessis), qui superiora agentia postulant.

In mythicis illis geniis vel diis inferioribus, quos gentiles coluerunt, adesse reliquias, utique valde depravatas, veteris traditionis de angelis plures SS. Patres merito censent (cf. *Tertull.,* Apol. c. 22; *M* 1, 404; *Cyprian.,* De idol. vanit.; *H* 1, 19; *Lactant.,* Instit. l. 2, c. 14; *M* 6, 326; *Augustinus,* De civ. Dei l. 9; *M* 41, 255). *Philo* quoque iudaeus et gnostici doctrinam de angelis perverterunt. Inter protestantes anabaptistae docebant angelos esse personificationes proprietatum et opera-

[1] Plura de Apologetarum doctrina vide apud *Fr. Andres,* Die Engellehre der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts und ihr Verhältnis zur griechisch-römischen Dämonologie, Paderborn 1914.

tionum divinarum, ad quem errorem etiam recentes quidam protestantes redierunt. Swedenborgiani et spiritistae angelos volunt esse animas defunctorum. Moderni rationalistae satis communiter censent iudaeos tempore exsilii a gentilibus accepisse opinionem de angelis, Christum vero se huic opinioni accommodasse. Haec sunt quidem falsa, sed nihilominus suo modo ostendunt, quam firmiter haec persuasio de existentia angelorum mentibus hominum inhaereat. Cf. *Laur. Janssens,* Summa theol. VI 464 sqq.

360. ***Schol.*** **De tempore creationis angelorum** certum est angelos non esse creatos ab aeterno (*Suarez,* De ang. l. 1, c. 2, n. 4).

Illi Patres, qui censebant verbo „caeli" in primo versiculo Genesis nullo modo significari angelos, docebant angelos ante mundum materialem creatos esse, ut *Basilius* (In Hexaem. hom. 1; *M* 29, 3), *Gregorius Naz.* (Or. 38, n. 9; *M* 36, 319), *Chrysostomus* (Hom. 2 in Gen.; *M* 53, 26), *Ambrosius* (Hexaem. l. 1, c. 5, n. 19; *M* 14, 131), alii, quos vide apud *Petavium,* De ang. l. 1, c. 15. Contrariam sententiam angelos esse creatos simul cum materia, *S. Augustinus* ut probabiliorem proponit (De Gen. ad litt. l. 2, c. 8, n. 16; *M* 34, 269; De civ. Dei l. 11, c. 6 9 33; *M* 41, 321 323 346), quem sequitur *Gregorius M.* Solus *Epiphanius* hanc sententiam ut plane certam proponit (Haer. 65, n. 5; *M* 42, 19).

Hi Patres difficultatem sibi creabant, censentes Eccli. 18, 1 dici de tempore (cf. supra n. 83). Audiatur e. g. *S. Gregorius M.,* ubi explicat Iob 40, 10: „Ecce Behemoth, quem feci tecum". Behemoth interpretatur diabolum, et ait: „Sed cum de Deo scriptum sit, quia fecit omnia simul (Eccli. 18, 1), cur hoc animal [diabolum; nam Gregorius etiam angelos vocat animalia rationalia] cum homine fecisse se indicat, dum cuncta quia simul fecerit, constat? Rursum quaerendum est, quomodo Deus cuncta simul condidit, dum Moyses sex dierum mutatione variante distincte creata describat. Quod tamen citius cognoscimus, si ipsas causas originum subtiliter indagamus. Rerum quippe substantia simul creata est, sed simul species formata non est, et quod simul exstitit per substantiam materiae, non simul apparuit per speciem formae. Cum enim simul factum caelum terraque describitur, simul spiritualia atque corporalia, simul quidquid de caelo oritur, simul factum, quidquid de terra producitur, indicatur. Sol quippe, luna et sidera quarto die in caelo facta esse perhibentur; sed quod quarto die processit in specie, primo die in caeli substantia exstitit per conditionem. . . . Sed . . . quo pacto cum beato Iob Behemoth creatus asseritur, cum neque una sit substantia angeli et hominis, neque homo ex angelo neque angelus ex homine proferatur? Si vero propter hoc factus Behemoth cum beato Iob dicitur, quod creatura omnis ab auctore, qui in actione sua nequaquam temporis protelatione distenditur, simul condita non dubitatur, cur de Behemoth specialiter dicitur, quod commune cum creaturis

omnibus generaliter habetur? Sed si rerum causas subtili discussione pensamus, simul angelum hominemque factum cognoscimus, simul videlicet non unitate temporis, sed cognitione rationis, simul per acceptam imaginem sapientiae et non simul per coniunctam substantiam formae" (Moral. l. 32, c. 12; *M* 76, 644 sqq.).

Scholastici communiter hanc sententiam amplectuntur (*Suarez,* De ang. l. 1, c. 3, n. 6). Quod in thesi dictum est de sensu vocis „caeli", est argumentum probabile. Item verba *concilii lateran. IV:* Deum *„simul ab initio temporis* utramque de nihilo condidisse creaturam", secundum magis obvium sensum simultaneam creationem angelorum et materiae docent, quamvis sine dubio etiam aliter explicari possint. Praeterea concilium noluit hanc rem ex professo definire, sed solum contra manichaeos definivit omnes res a Deo creatas esse. Dicunt etiam: Secundum S. Scripturam idem est fuisse ante mundi constitutionem et esse aeternum (Prov. 8, 22); sed haec assertio minime evidens est. Argumentum convenientiae pro simultanea creatione angelorum et mundi visibilis hoc est, quod angeli constituunt partem universi ideoque non extra ordinem aliarum rerum creari debuerunt (*S. Thomas* 1, q. 61, a. 3). Sane haec argumenta non sunt valde fortia, et ideo, donec meliora afferuntur, non apparet, cur nonnulli tam confidenter dicant contrariam sententiam esse temerariam. Sufficiat dicere cum *S. Thoma* (l. c.), qui scripsit post conc. lateran., sententiam communem scholasticorum esse probabiliorem.

Ubi angeli creati sint, plane ignoramus. De qua re cf. si placet *Suarez,* qui censet eos creatos esse in hoc mundo corporeo, et verisimilius in caelo sidereo (De ang. l. 1, c. 4).

Prop. XXXV. **Angeli sunt puri spiritus.** Theologice certa (Sum. 1, q. 50. a. 1 2).

361. *Haec doctrina nondum est ab ecclesia diserte definita,* attamen tam communiter recepta, ut theologice certa dici possit. *Synodus constantinop.* a. 553 contra origenistas can. 2 docet: „S. q. d. omnium rationalium productionem fuisse mentes, corporis et materiae expertes . . . et [has mentes postea] assumpsisse corpora subtiliora vel crassiora, necnon accepisse nomen, eo quod sicut nominum, ita corporum differentiae sint apud supernas virtutes, atque hinc factum esse, ut alii Cherubim, alii Seraphim . . . effecti fuerint ac vocati, A. S." (*Mansi* IX 395). *Conc. lateran. IV* cap. „Firmiter" definivit: Deum de nihilo condidisse „creaturam spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam" (*Denz.* n. 428). Si his duabus synodis propositum fuisset omnia definire, quae his verbis indicantur de natura angelorum, vix in dubium vocari posset, quin esset doctrina definita angelos esse puros spiritus. Maxime enim per illam divisionem, quam

conc. lateran. facit, in substantias spirituales, corporales, compositas ex spiritu et corpore, clare significatur esse spiritus sine corpore. At conc. constantinop. voluit solum fictiones origenistarum de praeexsistentia et natura animarum reicere, et sic incidenter tantum indicat angelos esse alterius naturae atque animas neque esse formas, quae per corpora differentias suas accipiant. Conc. vero lateran. per se intendit contra manichaeos docere Deum omnium rerum creatorem esse; cetera autem, quae profert, dicta sunt secundum sententiam eo tempore vigentem. Doctrinam concilii lateranensis repetiit *concilium vaticanum* sess. 3, c. 1 (*Denz.* n. 1783; cf. n. 1801 sqq.).

362. Nihilominus *post conc. lateran. nostra doctrina communis facta est* tum apud theologos tum apud totum christianum populum, cui haec doctrina semper proponitur in catechismis. „Hanc assertionem hoc tempore fere certam esse iudico, propter communem ecclesiae consensum cum definitione fere manifesta et in Scriptura et Patribus fundata“ (*Suarez,* De ang. l. 1, c. 6, n. 6). Secundum Dr. *Heinrich* est „prope de fide et saltem sententia communis et certissima“ (Dogmatik V^2 578). Inter theologos catholicos hodie nemo est, qui eam audeat in dubium vocare. Itaque his de certitudine huius doctrinae suppositis videamus, quid ex S. Scriptura elici possit de hac quaestione, et quis sit huius doctrinae progressus in traditione ecclesiastica.

363. Iam **S. Scriptura** ex una parte saepissime angelos exhibet apparentes secundum speciem humanam, ambulantes, loquentes, comedentes, quae omnia indicare videntur ens compositum ex anima et corpore. At ex altera parte eadem Scriptura, quae totiens dicit hominem constare ex anima et corpore, *numquam loquitur de anima et corpore angelorum, sed potius angelos semper solet vocare spiritus* (πνεύματα), quo vocabulo numquam appellat hominem. Ita Matth. 8, 16; Luc. 6, 18; 10, 20; 11, 26; Act. 19, 12; Hebr. 1, 14; Apoc. 4, 5 etc. Atqui eo ipso, quod supposita rationalia vocantur spiritus, sufficienter significatur ea non habere corpora, quia spiritus „carnem et ossa non habet“ (Luc. 24, 39). Apostolus quoque diserte negat angelos habere carnem et sanguinem: „Non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus principes et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum, contra spiritualia nequitiae in caelestibus“ (Eph. 6, 12). Sermo est hoc loco de malis angelis. Itaque si quis diceret angelos habere carnem et sanguinem ut nos homines, diserte loqueretur contra S. Scripturam. Si vero iis affingit alia tenuiora nescio quae corpora, nihil quidem dicit directe contra Scripturam, sed affirmat aliquid sine sufficienti ratione, et appellationem illam „spiritus“ enervat et ad sensum improprium detorquet, quamvis haec appellatio in S. Scriptura non minus constanter angelis tribuatur quam ipsi Deo.

364. Revera alia *difficultas ex S. Scriptura* moveri non potest, nisi quod angeli apparent in sensibilibus corporibus. Sed si ipse Deus tamquam instrumentum corpus assumere et per illud apparere potest, cur non angelus? Et si angeli hominibus apparere volunt, vix alio modo convenienter possunt (*S. Thomas* 1, q. 51, a. 2). Ceterum ipse modus, quo angeli apparent, satis indicat eorum apparentia corpora non esse ut in nobis materiam communem anima informatam. De caelo apparent (2 Mach. 10, 29; 11, 10), per aera feruntur (Dan. 9, 21; 14, 35), in igne ascendunt (Iudith 13, 20), subito apparent et disparent, non utuntur cibo humano (Tob. 12, 15 sqq.). Haec et alia similia non quidem absolute excludunt corpus subtile et alius generis, quam est corpus humanum, sed certe neque obsunt purae spiritualitati angelorum, quam alii textus Scripturae indicant. Notatu quoque dignum est, quod sadducaei, qui erant materialistae (*Iosephus,* Antiq. l. 18, c. 1, n. 4 et Bell. Iud. l. 2, c. 8, n. 14), ideo negabant exsistentiam angelorum, quod spiritus non possent exsistere (Act. 23, 8). De relatione angelorum ad corpora ab ipsis assumpta cf. *Suarez,* De ang. l. 4, c. 33 sqq.

365. Quia igitur S. Scriptura hoc saltem clare docet: angelos non habere corpora eiusdem condicionis atque humana corpora, patet *filios Dei, qui inierunt matrimonium cum filiabus hominum* (Gen. 6, 2), *non posse intellegi angelos,* licet inter ipsos SS. Patres nonnulli ita censuerint *(Iustin., Irenaeus, Ambros.).* Certe boni angeli non possunt ibi intellegi, ut patet (Matth. 22, 30); neque mali angeli, qui non debent vocari filii Dei. Textus intellegendus est de matrimonio inter sethitas et cainitas (cf. *Heinrich,* Dogmatik V^2 581, nota 3; *Beraza,* De Deo creante n. 434 sqq.). Quod mali angeli dicuntur fumo fugari et similia (Tob. 6, 8), non est censendum ex naturali rerum corporalium in angelos influxu factum esse, sed ex virtute divina. Idem dicendum est de religatione daemonis per angelum Raphael (Tob. 8, 3).

366. Inter **SS. Patres** multi sunt, qui diserte docent angelos esse puros spiritus. Ita *S. Gregor. Naz.* vocat naturam angelicam νοητὴν καὶ ἀσώματον (Orat. 24, n. 20; *M* 36, 71. Orat. 38, n. 9; *M* 36, 319), *Eusebius Caesar.* ἄϋλά τε καὶ πάντη καθαρὰ πνεύματα (Demonstr. evang. l. 4, c. 1; *M* 22, 251), *S. Ioan. Chrysost.* ἀσωμάτους οὐσίας (Hom. 22 in Gen. n. 2; *M* 53, 186; cf. Hom. 1 in Matth.; Hom. 32 in Act. etc.). Eodem modo loquuntur *Didymus* (De Spir. Sancto n. 4: *M* 39, 1035), *Epiphanius* (Haer. 26, 13; *M* 41, 351), vulgatus *Athanasius* (De communi essentia Patris et Filii et Spir. Sancti n. 5; *M* 28, 78), *Theodoretus* (In Gen. q. 20; *M* 80, 110), *Marius Victorinus* (Adv. Arium l. 4, n. 11; *M* 8, 1121), alii, quos vide apud *Petavium* (De ang. l. 1, c. 3). Secundum *S. Gregor. Nyss.*: „omnis creatura rationalis dividitur in incorpoream et corpoream naturam; incorporea autem

est angelica, altera nos homines sumus" (Orat. 4 in orat. domin.; *M* 54, 1166). Secundum *S. Ioan. Damasc.* angelus definitur οὐσία νοερὰ καὶ ἀσώματος (De fide l. 2, c. 3; *M* 94, 866). Inter latinos *S. Gregor. M.* docet: „Duas ad intellegendum se [Deus] creaturas fecerat, angelicam videlicet et humanam . . ., sed una tegmen carnis habuit, alia vero nihil infirmum de carne gestavit. Angelus namque solummodo spiritus, homo vero et spiritus est et caro" (Moral. l. 4, c. 3 [al. 9]; *M* 75, 642). Idem docet *S. Hieronymus* (Ep. 75, n. 2, et Ep. 108, n. 22; *M* 22, 687 900). *S. Augustinus* dubitanter loquitur (De civ. Dei l. 13, c. 23; *M* 41, 395; De Trin. l. 3, c. 1; *M* 42, 867; Retract. l. 1, c. 11, n. 4; l. 2, c. 14; *M* 32, 602 635)[1].

367. Contra vero sine dubio *angelis corpora tribuerunt alii Patres,* ut *Fulgentius* (De Trin. c. 9; *M* 65, 505) et *Claudianus Mamertus* (De statu anim. l. 1, c. 13 et 14; *M* 53, 716), qui dicunt angelos constare ex spiritu et corpore; porro *Iustinus* (Apol. 2, c. 5; *M* 6, 451. Oratio adv. graecos c. 12; *M* 6, 829 sqq.)[2], *Clemens Alexandr.* (Paedag. l. 3, c. 2; *M* 8, 575), *Ambrosius* (De virg. l. 1, c. 8, n. 53; *M* 16, 203), alii, qui censebant angelos libidine actos habuisse carnale commercium cum mulieribus (cf. Revue Biblique, Paris 1895, 348 sqq.). Haec enim res necessario supponit corpus anima informatum. Quare *S. Ioannes Chrysost.* illam opinionem cum indignatione reicit: „Quanta non dementia plenum fuerit dicere angelos ita deiectos, ut cum mulieribus rem habuerint, et incorporea illa natura copularetur corporibus? . . . Neque enim possibile est incorpoream naturam talem umquam concupiscentiam habere" (In Gen. hom. 22, n. 2; *M* 53, 188). Est tamen concedendum nonnullos ex veteribus forte censuisse angelos non ex natura sua corpus habere, sed illud postea accepisse (cf. *Palmieri,* De Deo creante 169).

368. Minorem difficultatem parant ii ex veteribus, qui simpliciter *dicunt angelos esse corpora vel corporeos,* vel esse ignem, aethera, aerium spiritum. Hi enim Patres non negarunt angelos esse substantias rationales. Vocantur igitur ab iis angeli corpora, quatenus sunt limitatae substantiae in oppositione ad illimitatam substantiam divinam. Ita ait *Ioannes Thessal.* in sermone, qui lectus est in conc. nicaeno II, act. 5 (*Hard.* IV 294): „Solus revera Deus incorporeus et incircumscriptus est. Intellegibiles vero creaturae non penitus incorporeae sunt et invisibiles sicut Deus. Ideo in loco sunt et circumscribuntur. . . . At cum loco circumscriptae sint, satis ostenditur non eas esse omnino incorporeas perinde, ut est Deus." *S. Ioannes Damasc.:* Angelus „incorporeus et immaterialis dicitur quantum ad nos; nam

[1] Cf. *C. Pelz,* Die Engellehre des hl. Augustinus, Münster 1913, 10 sqq.
[2] Cf. *Fr. Andres,* Die Engellehre der griechischen Apologeten . . . 6 sqq. 21 sqq.

omne ad Deum collatum, qui solus incorporalis est, crassum et materiale reperitur" (De fide l. 2, c. 3; *M* 94, 868). Similiter *S. Gregor. M.* (Moral. l. 2, c. 3; *M* 75, 556), *Gennadius* (De eccl. dogm. c. 12; *M* 58, 984), alii, qui dicentes angelos esse corporeos nihil aliud volunt nisi eos esse limitatos et finitos.

Illi vero Patres, qui angelos vocant ignem, aethera etc., utuntur metaphoris ad exprimendam subtilitatem substantiae angelicae, et in hoc loquendi modo imitantur illud psalmi: „Qui facis angelos tuos spiritus [i. e. ventos] et ministros tuos ignem urentem" (Ps. 103, 4), i. e. ad instar ventorum et ignis agiles in oboediendis mandatis tuis[1]. Ita secundum *S. Ioannem Damasc.* Deus fecit angelos „naturam incorpoream, ut spiritum quendam et immaterialem ignem, sicut divinus David dicit: ‚Qui facit angelos suos flammam ignis', agilitatem, ignitionem, fervorem, penetrabilitatem et acumen circa divinum desiderium et ministerium designans atque ipsorum sursum ferentem et ab omni materiali ratione liberam puritatem. Angelus igitur est substantia intellectualis, semper mobilis, suae potestatis, arbitrioque libera, incorporalis Dei ministra" (De fide l. 2, c. 3; *M* 94, 866). Similiter *S. Gregor. Naz.* de angelis loquens ait: „Sive intellegentes spiritus, sive ignem velut materiae expertem et incorporeum, sive aliam quandam naturam quam proxime ad has accedentem existimare oportet" (Orat. 38, n. 9; *M* 36, 319). Eodem modo alii Patres loquuntur, quorum dicta satis facile explicari possunt, quia, cum dicant angelos esse intellectuales substantias, sine dubio improprie loquuntur, quando eosdem vocant igneos, aethereos etc. (cf. *Palmieri,* De Deo creante 165 sqq.).

At quamvis multa, quae Patres dicunt de corporeitate angelorum, sufficienter explicari possint, absolute negari nequit quosdam ex iis proprie dicta corpora angelis attribuisse, quare argumentum traditionis certum ex doctrina Patrum formari non potest. Hinc factum est, ut *S. Bernardus* dubius haereret: „Angelica corpora utrumnam ipsis spiritibus naturalia sint, sicut hominibus sua, et sint animalia, sicut homines . . . videntur Patres de huiusmodi diversa sensisse, nec mihi perspicuum est, unde alterutrum doceam, et nescire me fateor, sed et vestris profectibus non multum conferre arbitror harum rerum notitiam" (In Cant. serm. 5, n. 7; *M* 183, 801).

369. Postea vero *inter scholasticos unanimis consensus fuit angelos esse puros spiritus,* ut videre est in commentariis sive in 2, dist. 8 sive in 1, q. 50, a. 1. Audiatur e. g. *S. Bonaventura:* „Dubitaverunt aliquando magni doctores, utrum scilicet angeli habeant corpora naturaliter sibi unita: unde super hoc dubie loquitur tam Augustinus quam Bernardus, sed nunc satis certitudinaliter tenetur, et Magister et Richardus

[1] Sic enim multi Patres hunc textum explicant, quamvis alia explicatio sit magis probabilis: Uteris ventis ut nuntiis et igne ut ministro tuo.

affirmant, quod angeli sunt naturaliter incorporei nec habent corpora naturaliter sibi unita" (In 2, dist. 8, p. 1, a. 1, q. 1). E posterioribus scholasticis e. g. *Bañes* ait: „Salvo meliore iudicio, iam nostris temporibus non potest affirmari absque aliqua temeritate, quod angeli habent corpora." Probat hoc ex conc. lateran. et, postquam concessit per conc. lateran. rem non esse definitam, addit: „Verumtamen, quia eiusmodi solutiones vix evacuant argumentum factum de anima rationali ex conc. lateran., visum est nobis, quod nostris temporibus non sit satis tutum asserere angelos esse corporeos." Citat quoque verba *Maioris,* „quod, etiamsi aliquando dubitatum fuerit de hac re, iam tamen apud omnem scholam tenetur angelos esse incorporeos" (In 1, q. 51, a. 1). *Caietanus* in commentario in eundem articulum Summae sequitur doctrinam S. Thomae, sed in commentario in epist. ad Ephes. c. 2 ait: „Crediderim ego daemones esse spiritus aerios, et id consonare verae philosophiae rationi, ut, quemadmodum invenitur vegetativum sine sensitivo, et sensitivum sine secundum locum motivo, et intellectivum sine secundum locum motivo, ita inveniatur secundum locum motivum sine sensitivo, quod est ponere huiusmodi aerios spiritus constantes ex intellectivo et secundum locum motivo. Et est sermo de motu progressivo absque sensitivo. Verum appellatione aeris non intellego elementum aeris, sed subtile corpus nostris sensibus ignotum, corpus simplex ac incorruptibile, natum moveri localiter ab anima ad omnes differentias positionis absque pugnantia aliqua ex natura corporis . . ., ut nullus labor interveniat in motu illo." Verum haec Caietani fictio ultimum fuit tentamen attribuendi quibusdam angelis corpora; nam postea nullus iam exstitit theologus alicuius auctoritatis in re dogmatica, qui non doceret angelos esse puros spiritus.

370. Cum hac re non est confundenda *altera quaestio, num in angelis admittenda sit materia et forma,* ad quam quaestionem nonnulli ex iis scholasticis, qui docent angelos esse puros spiritus, affirmative respondent (e. g. *S. Bonaventura,* In 2, dist. 3, p. 1, a. 1, q. 1 sqq.). Per se patet eos nolle admittere in angelis ullam substantiam partialem, quae habeat partes extra partes, sed eos in ipsa substantia pure spirituali velle distinguere aliquid, quod se habeat ad modum materiae, et aliud, quod se habeat ad modum formae. Et hoc quidem dupliciter fieri potest. Aut enim admittunt ipsam essentiam angeli componi ex materia quadam spirituali proprie dicta et ex forma hanc materiam informante[1]. Sic intellecta haec sententia iam diu derelicta est. Aut sumunt materiam sensu latiore et improprio, quatenus id quod est quocumque modo determinabile, materia vocari potest. Hoc sensu materia in angelis admitti potest, quemadmodum saepius ait

[1] Cf. *F. Palhoriès,* La nature d'après S. Bonaventure. Revue Néo-scolastique XIX (1912) 182 sqq.; *B. Jansen,* Die Lehre Olivis. Franziskanische Studien V (1918) 159 sqq.

S. Thomas, e. g.: „Posset in eo [angelo] concedi materia et forma, si omnis actus debeat dici forma, et omnis potentia materia" (Quodl. 9, a. 6; cf. ib. ad 3). Cum enim materia sit id, quod est indeterminatum, forma vero id, quod dat determinationem, eatenus potest in angelo distingui materia et forma, quatenus in eo aliquid est potentiale, et aliquid, quod est actuatio potentialitatis. Ita ipsa essentia angeli potest considerari ut materia, quae actuatur per exsistentiam; substantia ut materia, quae actuatur per actus vitales; natura ut materia, quae actuatur per dona gratiae. Hoc nihil aliud est, nisi quod supra nonnullos Patres dicentes audivimus angelos in comparatione ad actum purum divinum esse materiales. (Cf. *S. August.,* De Gen. ad litt. l. 1, c. 1, n. 3; *M* 34, 247; c. 4; c. 5, n. 10; *M* 34, 249; *S. Thomas* 1, q. 50, a. 2, ubi reicit falsum conceptum materiae spiritualis, quem quidam scholastici statuerunt.).

Cum angeli sint puri spiritus, sequitur eos esse *immortales et incorruptibiles.* Substantia enim, quae non constat ex partibus, non potest in partes dissolvi. Ergo angeli destrui non possunt nisi per annihilationem. Cum vero Deus nihil annihilet, angeli sunt simpliciter incorruptibiles (cf. *Suarez,* De ang. l. 1, c. 9). Non tamen angelus est ens absolute necessarium, quia potuit non exsistere et indiget conservatione divina, et hoc sensu angelorum exsistentia et immortalitas est beneficium Dei; sed exsistentia angeli supposita est ens necessarium, quatenus nullo principio naturali potest exsistentia privari (*S. Thomas* 1, q. 50, a. 5).

Prop. XXXVI. **Angeli in loco sunt non circumscriptive, sed definitive.** Explicatio theologica (Sum. 1, q. 52).

371. De angelorum natura praeter ea, quae hucusque dicta sunt, S. Scriptura pauca docet; alia vero multa ratione deducuntur ex eo, quod angeli sunt puri spiritus. Ceterum cum hae res non sint magnae utilitatis, et ex parte solutiones sint satis incertae, breviter singulas quaestiones hic attigisse sufficiat.

Angeli non sunt immensi, sicut Deus, quia immensitas supponit substantiam infinitam, qualem non habent angeli. Eo ipso angeli non sunt ubique. Ait quidem *S. Thomas:* „Non oportet, ut, quod est finitum in essentia, ad terminos loci finiatur" (In 1, dist. 37, q. 3, a. 1); sed hoc ita intellegit, ut angelus propter suam limitationem non habeat relationem ad aliquos terminos quantitatis dimensivae, in quibus proprie consistit „ubi locale", et ut consequenter possit esse in nullo loco. Non ideo negat angelum propter limitatam substantiam posse solum limitatum locum occupare. Hoc enim est evidens. Ideo angeli possunt e loco expelli et ad unum determinatum locum alligari (Tob. 8, 3. 2 Petri 2, 4. Apoc. 12, 8 etc.). De qua re ait *S. Athanasius:* „Si igitur Spiritus Sanctus omnia implet . . ., si contra angeli hac in re illi cedunt atque

illic tantum adsunt, quo mittuntur, dubium utique non est, quin Spiritus Sanctus nec res facta nec angelus sit" (Epist. 1 ad Serap. n. 26; *M* 26, 591. Cf. *Palmieri,* De Deo creante 179). De opposita sententia *Durandi* cf. *Suarez* (De ang. l. 4, c. 1, n. 9 sqq.).

372. Ex altera parte *angelus non est circumscriptive in spatio,* ut pars spatii parti angeli respondeat, quia angelus non habet partes. Ita ait *S. Ioannes Damasc.:* Circumscripti sunt [angeli], quoniam, cum in caelo sunt, non sunt in terra; cum in terram a Deo mittuntur, non manent in caelo. . . . Cum autem intellegentiae sint, etiam intellegibilibus in locis sunt, non corporum more circumscripti. Non enim ut corpora secundum naturam figurantur neque triplici dimensione constant, sed eo ipso sunt in loco, quod intellegibiliter praesentes sint et agant, ubicumque esse iussi sunt, nec valeant eodem momento simul hic et illic esse et agere (De fide l. 2, c. 3; *M* 94, 870). Est igitur angelus in spatio, sicut anima in corpore, totus in toto spatio, quod occupat, et totus in singulis partibus.

Quia autem non habet, sicut anima, ullam internam relationem ad materiam, ideo angelus non ea ratione occupat spatium, ut necessario per aliquod spatium praesens sit vel a spatii extensione dependeat, sed *totus potest esse in indivisibili puncto.* Unde in uno obsesso potuit esse „legio" daemonum (Luc. 8, 30). Ergo videtur angelus sua voluntate determinare posse, quantum spatium occupare velit. Quantum autem sit spatium, quo simul praesens esse possit, num e. g. in toto mundo reali simul esse possit, plane ignoramus. Aeque incertum est responsum ad alias quaestiones, num angelus possit simul esse in pluribus locis non continuatis, non praesens in spatio intermedio (negative, secundum *Suarez,* De ang. l. 4, c. 10, n. 15 sq.); num possit instantanee transire ex uno loco ad alium, saltem intra sphaeram propriam (affirmative, ib. c. 21); num possit transire e loco in locum, non transiens per spatium medium (negative ib. c. 19); per quid angelus formaliter sit in spatio (per applicationem seu contactum virtutis, secundum *S. Thomam* 1, q. 52, a. 1; per modum ubicationis realiter ab angelo distinctum, secundum *Suarez,* De ang. l. 4, c. 2, n. 4; per ipsam suam substantiam terminatam per hanc partem spatii sine modo accidentali realiter distincto, secundum eos, qui modos non admittunt, ut *Palmieri,* De Deo creante 184 sq.). Videas igitur, si placet, de his et similibus quaestionibus plura locis citatis et imprimis copiosam disputationem, quam „de relatione spiritus angelici ad locum et spatium" scripsit Dr. *Franc. Schmid* (Quaest. select. 28 sqq.); nam hic non immorandum videtur, quia quaestiones non tam sunt theologicae quam philosophicae.

Id unum iuverit breviter audire, quomodo secundum *S. Thomam* angelus in loco sit per contactum virtutis. Quia angelus est ens spirituale, locus autem est terminus proximus rei materialis, inter angelum

et locum non exsistit relatio neque substantialis (ut inter animam et corpus) neque accidentalis per contactum dimensivum, quia angelus non habet dimensionem; ergo nihil remanet, nisi ut angelus, si vult aliquo loco praesens esse, aliquid agat circa istum locum. „Qualiter angelus sit in loco corporeo, considerari potest ex modo, quo corpus est in loco. Est enim corpus in loco per contactum loci; contactus autem corporis est per quantitatem dimensivam, quae in angelo non invenitur, cum sit incorporeus, sed loco eius est in eo quantitas virtualis. Sicut ergo corpus est in loco per contactum dimensivae quantitatis, ita angelus est in loco per contactum virtutis. Si quis autem velit virtutis contactum operationem vocare [sicut ipse Thomas vocat In 3, dist. 37, q. 3, a. 1] propter hoc, quod operari est proprius effectus virtutis, dicatur, quod angelus est in loco per operationem, ita tamen, quod per operationem non intellegatur sola motio, sed quaecumque unitio, qua sua virtute se corpori unit praesidendo vel continendo vel quocumque alio modo" (Quodl. 1, a. 4). In a. 5 addit: „Cum angelus sit in loco per contactum virtutis, non subditur loco ut contentus ab eo, sed magis continet locum, sua virtute supereminens in loco; unde non habet necesse, ut sequatur in suo motu condiciones loci, sed voluntati suae subest, quod applicet se per contactum virtutis huic loco et illi, et si vult, absque medio", sicut intellectus potest transire ab uno extremo obiecto ad aliud extremum, non transiens per media. Ceterum haec sententia ab aliis aliter explicatur (cf. *Beraza,* De Deo creante n. 562).

Prop. XXXVII. **Angeli, quamvis cognitione praestent, tamen neque secreta cordis neque libera futura naturaliter cognoscunt.** Theologice certa (Sum. 1, q. 54—58).

373. *Angelos esse intellegentiae multo praestantioris quam homines* patet ex eorum natura pure spirituali, qua substantias creatas spirituales habent pro obiecto proprio cognitionis, ex quo ad cognoscendum Deum per viam analogiae ascendunt, res vero inferiores eminentiore modo cognoscunt[1]. Et communius quidem docent theologi angelos cognoscere

[1] Quaeritur, num angelis praeter intellectum et voluntatem aliqua quasi sensitiva facultas adscribi possit. Negative communiter respondent theologi, qui dicunt angelis improprie tantum et latiore vocis significatione sensum tribui posse (*S. Thomas* 1, q. 54, a. 5; cf. q. 79, a. 1 ad 3). Affirmative respondendum censet *Franc. Schmid,* qui rem ita explicat: Teste revelatione angeli movere possunt corpora; ergo habent vim exsecutivam ab intellectu et voluntate distinctam, quia, si solo actu voluntatis moverent, essent in hoc genere omnipotentes (?). Haec autem facultas exsecutiva cum non sit infinita, non potest movere nisi corpus limitatae molis. Ergo quo maius est corpus quod movet, eo maiorem conatum adhibeat necesse est, ex quo conatu angelus fatigari, immo labori suscepto succumbere potest. Labor vero et fatigatio sine dolore quodam sensibili concipi nequit (?). Consequenter in angelo admittenda est facultas quaedam sensibilis, quae quidem non est facultas materialis neque organica neque animalis neque eo modo sensitiva quo facultas sensitiva hominis, attamen

res creatas a se distinctas per species intellectuales a Deo sibi concreatas et sibi connaturales (*S. Thomas* 1, q. 55, a. 1. *Suarez,* De ang. l. 2, c. 3, n. 6; c. 5, n. 20; c. 6, n. 14). Sed magna difficultas est, quomodo angeli per species universales infusas cognoscant exsistentiam rerum singularum. Nam si illae species per se sufficiunt ad cognoscendam exsistentiam omnium rerum sine ulteriore nexu cum rebus exsistentibus, angelus non sola cognoscit praeterita et praesentia, sed etiam futura, id quod non admittitur a theologis. Si vero species universales per se non sufficiunt, necesse est effici novum nexum inter intellectum angeli et res singulas, quando exsistere incipiunt. Iam hic nexus potest aut effici a Deo (per visionem beatificam possunt angeli omnia videre in essentia divina; sed hic loquimur de naturali cognitione angelorum); aut efficitur eo, quod angelus vult cognoscere res exsistentes et earum in se influxum recipere; aut efficitur eo, quod res exsistentes determinant angelos ad sui cognitionem independenter a voluntate angelorum, saltem quando sunt in parte spatii, quod angelus actu occupat. Quomodo res se habeat, nescimus. Sufficit dicere nullum ex his modis posse demonstrari impossibilem (cf. *Laur. Janssens,* Sum. theol. VI 646 sqq.). Ceterum ea, quae theologi docent de medio et de modo cognitionis angelicae, non sunt revelata, sed sunt conclusiones philosophicae multum disputatae. Revelatio enim de hac re nihil aliud docet nisi angelos praestare intellegentia insigni (cf. 2 Reg. 14, 20; Matth. 24, 36). Nihilominus angeli ne omnia quidem entia creata naturaliter cognoscunt.

374. *Angeli non cognoscunt naturaliter secreta cordis,* i. e. actus immanentes creaturae rationalis, quae pertinent ad exercitium liberi arbitrii (de actibus enim necessariis res non est adeo certa. Cf. *Suarez,* De ang. l. 2, c. 22). Horum enim actuum cognitio soli Deo attribuitur: „Tu nosti solus cor omnium filiorum hominum" (3 Reg. 8, 39). „Pravum est cor omnium et inscrutabile; quis cognoscet illud? Ego Dominus

---

talis condicionis, ut actio agentis corporei in angelum fieri possit, sive ex voluntate ipsius angeli sive ex voluntate Dei, cui angelus subicitur (Quaestiones selectae, Paderbornae 1891, 178 sq. 195 sqq.).

Mihi haec argumentatio non videtur valde efficax, tum quia, etsi angelus immediate per vim voluntatis movet, haec vis est intrinsecus finita, tum quia non apparet, cur angelus de irrito conatu circa res corporeas necessario dicendus sit sensibiliter tristari, cum sufficere videatur dicere eum intellectualiter tristari. Concedit Dr. Schmid possibilitatem doloris sensibilis in angelo, si res mere philosophice examinetur, valde problematicam manere. In quo problematico statu eam libenter relinquo et aliis, quibus eiusmodi speculationes arrident, ulteriorem inquisitionem cedo. Ecclesia varias explicationes poenae daemonum sciens et volens tolerat; unde eas sine ulla temeritate admittere licet (cf. De Novissimis IX, n. 662 sqq.). *S. Thomas* ait: „Nulla virtus seu potentia in angelo potest esse nisi pertinens ad apprehensionem vel appetitum intellectualem. Non autem est inconveniens, quod angeli aliqua corpora solo imperio voluntatis moveant motu dumtaxat locali" (De malo q. 16, a. 1 ad 14). Alii aliter censent, ut *Suarez,* De angelis l. 4, c. 24.

scrutans cor et probans renes" (Ier. 17, 9 10). Ideo „scrutator cordium" est appellatio propria Dei. „Scrutans corda et renes Deus" (Ps. 7, 10). „Omnia enim corda scrutatur Dominus, et universas mentium cogitationes intellegit" (1 Par. 28, 9). „Renum illius testis est Deus, et cordis illius scrutator est verus et linguae eius auditor" (Sap. 1, 6). „Domine, qui corda nosti omnium" (Act. 1, 24). „Discretor cogitationum et intentionum cordis" (Hebr. 4, 12). Quare cardiognosia saepe in evangeliis affertur argumentum divinitatis Christi (Matth. 9, 4. Io. 1, 47 sqq.; 2, 24 etc.). In hoc apparet similitudo hominis cum Deo, quod intimae cogitationes hominis sunt absconditae (Ps. 43, 22. 1 Cor. 2, 11) et solus Deus „in caelis testis meus et conscius meus in excelsis" (Iob 16, 20).

375. Ideo *SS. Patres saepe divinitatem Christi contra arianos probant inde, quod Christus noverit secreta cordis.* Ita e. g. *S. Fulgentius* (Ad Trasim. l. 2, c. 16 17; *M* 65, 263), ita *Novatianus* (De Trin. c. 13; *M* 3, 908), alii. Vulgatus *Athanasius* ait: „Praescius rerum et cordium cognitor solus est Deus, nec enim vel angeli cordis abscondita vel futura videre possunt" (Ad Antioch. q. 99; *M* 28, 660). *S. Basilius:* „Quo animo, quo proposito agamus ... solus novit, qui nostra omnia opera intellegit." Et rationem reddit: „Cum cordium sit opifex, propterea etiam omnia opera nostra intellegit" (In Ps. 32, n. 8; *M* 29, 343). *Paschasius* (vel Faustus Regiensis): „Quaelibet creatura caelestis in tantum infundere vel implere hominem non potest, ut abdita cogitationis humanae scire possit. Et ideo de solo Deo legimus: ‚Qui solus nosti corda hominum', et iterum: ‚Ipse enim novit occulta cognoscere.'... Auctori tantum debetur hoc privilegium, ut conscientiam possit intrare secretam" (De Spir. Sancto l. 2, c. 1; *M* 62, 25). *Hieronymus* in Ps. 16, 20 (*M* 26, 860): „Diabolus in anima intrinsecus nescit, quid cogitet homo, nisi per exteriores motus intellegat." Alia vide apud *Petavium,* De ang. l. 1, c. 7. Concors quoque est scholasticorum sententia, et *Suarez* quidem censet hanc doctrinam esse de fide (De ang. l. 2, c. 21, n. 3).

376. *Argumentum rationis, quod S. Thomas* (1, q. 57, a. 4) *affert, est morale.* Creatura enim rationalis est domina suorum actuum, neque ad alteram creaturam ut ad finem dirigitur, sed ad solum Deum. Atqui si esset creatura, quae ratione superioris naturae exigeret, ut sibi secreta cordis essent manifesta, eo ipso haberet dominium in hominem rationalem et huius perfectum dominium in actus suos tolleret. Ergo secreta cordis nulli alii creaturae manifesta esse debent. Haec quidem ratiocinatio proxime procedit de actibus liberis voluntatis, at etiam applicanda est ad actus intellectus, qui ad constituendum exercitium liberi arbitrii essentialiter requiruntur. — Si quaeritur de *causa physica,* ob quam angeli penetrare nequeant secreta cordis, simplex responsum est: quia non acceperunt horum actuum species infusas, quae per se sufficiant, sed quae requirant, ut obiectum non maneat ex

alterius voluntate occultatum. Qui vero hanc theoriam de speciebus infusis non admittunt, aliam rationem reddunt ex natura actuum vitalium, ut *Palmieri* (De Deo creante 189 193). Posse autem angelos naturaliter coniecturalem notitiam secretorum cordis habere et posse etiam ex effectu cognoscere, quid homo in corde habuerit vel habeat, concedendum est et ab omnibus conceditur. Quaestio hic est de immediata et certa cognitione.

377. *De liberis futuris angelus coniecturas facere potest, sed ea infallibiliter praescire ex principiis naturalibus non potest.* Argumentum scripturisticum simile est atque in praecedenti parte. Nam cognoscere futura in *Scriptura* semper exhibetur ut perfectio soli Deo propria vel a Deo supernaturaliter cum creaturis communicata. „Ego sum Deus, et non est ultra deus, nec est similis mei, annuntians ab exordio novissimum, et ab initio, quae necdum facta sunt" (Is. 46, 9 10). „Annuntiate, quae ventura sunt in futurum, et sciemus, quia dii estis vos" (Is. 41, 23). Quapropter divina legatio Christi vaticiniis eius probatur (cf. 1 Cor. 14, 23 sqq.). Dicta Patrum recenset *Petavius* (De ang. l. 1, c. 9). Sufficit hic pauca afferre. *S. Hilarius:* „Proprium autem Deo quid aliud quam cognitio futurorum est?" (De Trin. c. 9, n. 61; *M* 10, 330.) *S. Ioannes Chrysost.:* „Certa praedictio futurorum immortalis dumtaxat Dei opus est" (In Io. hom. 9, n. 2; *M* 59, 122). *S. Cyrillus Alex.:* „Nulli alii quam uni ac soli naturali Deo futura nosse convenit" (In Io. 6, 71, l. 4, c. 4; *M* 73, 631). Secundum *concil. vatic.,* de fide c. 3, prophetiae „Dei infinitam scientiam luculenter demonstrant" (*Denz.* n. 1790), id quod verum non esset, si angeli quoque futura naturaliter praescirent.

378. *Ratio* idem confirmat; nam, si angeli secreta cordium praesentia non cognoscunt, a fortiori futura non cognoscunt. Praeterea libera futura alia ratione naturaliter sciri nequeunt, nisi quia intellectus est in perfecta actualitate relate ad omne verum; nam id, quod futurum est, plus conferre nequit ad sui cognitionem nisi obiectivam terminationem veritatis suae. Atqui solus intellectus infinitus est in actu perfecto ad cognoscendum omne verum. Praeterea nihil futurum est nisi dependenter a voluntate Dei; atqui quid Deus decreverit de futuro, angelus non naturaliter scit; ergo libera futura sunt ei naturaliter abscondita.

Cetera, quae theologi disputant de medio et modo cognitionis angelicae, tam obscura et tam incerta sunt, ut iis non videatur immorandum. Cf. si placet *S. Thomas* 1, q. 54 sqq.; *Suarez,* De ang. l. 2; *Beraza,* De Deo creante n. 464 sqq.

379. ***Schol.*** **De libertate angelorum.**

Ex natura intellectuali angeli efficitur *angelum habere voluntatem rationalem et liberam.* Ideo Scriptura angelis adscribit gaudium (Luc. 15,

7 10), desiderium (1 Petri 1, 12), malis angelis etiam tremorem (Iac. 2, 19) et iram (Apoc. 12, 12) etc., supponit vero libertatem angelicam in iis, quae docet de peccato angelorum. *S. Iustinus:* „Fecit liberos ad recte agendum angelos et homines" (Dial. contra Tryph. c. 102; *M* 6, 714). *Tertullianus:* „Et ipse [diabolus] liberi arbitrii institutus ut spiritus" (Adv. Marc. l. 2, c. 10; *M* 2, 297). *S. Ioannes Damasc.:* „Angelus igitur substantia intellectualis . . . suae potestatis arbitrioque libera" (De fide l. 2, c. 3; *M* 94, 866. Cf. *S. Thomas* 1, q. 59, a. 1). Est quidem voluntas angeli valde perfecta, sed non indefectibilis; determinatio autem libera eius non sequitur post longam deliberationem, sed instantanee. Thomistae tribuunt angelis aliquam relativam indefectibilitatem circa finem naturalem, et in ordine quoque supernaturali immutabilitatem naturalem post electionem semel factam; alii theologi communius utrumque negant (cf. *Suarez,* De ang. l. 3, c. 7 10).

Prop. XXXVIII. Angeli inter se colloqui possunt. Res certa, sed modus disputabilis (Sum. 1, q. 106 107).

380. Cum locutio sit manifestatio mentis, *angeli inter se colloqui possunt, quatenus possunt conceptus mentis inter se manifestare.* Locutio inter homines fit per signa sensibilia; sed haec in angelis, qui sunt puri spiritus, non requiruntur. Manifestat igitur angelus angelo mentem suam immediate.

Posse angelos inter se colloqui docet S. Scriptura. „Cum Michael archangelus cum diabolo disputans altercaretur de Moysi corpore, non est ausus iudicium inferre blasphemiae, sed dixit: Imperet tibi Dominus" (Iudae 9). „Si linguis hominum loquar et angelorum" (1 Cor. 13, 1). „Seraphim clamabant alter ad alterum et dicebant: Sanctus" (Is. 6, 3). Cf. Dan. 8, 16; Zach. 2, 3 4; Apoc. 7, 2 etc.

Idem docent SS. Patres. S. Basilius: „Significavit apostolus angelos propriam habere linguam, ita dicens: Si linguis hominum loquar et angelorum" (Homil. in illud „In principio erat Verbum" n. 3; *M* 31, 476 sq.). *S. Ioannes Chrysost.:* „Linguam angelorum hic appellat, non corpus angelis attribuens, sed eiusmodi est, quod ait: Quamvis ita loquar, ut angeli inter se colloquuntur" (In 1 Cor. 13, 1 hom. 32, n. 3; *M* 61, 268). *S. Ioannes Damasc.:* Angelis „nec lingua opus est nec auribus, sed sine ulla prolati sermonis ope mutuo sibi sensa sua communicant et consilia" (De fide l. 2, c. 3; *M* 94, 867).

381. Si quaeritur de *modo, quo angeli inter se colloquantur,* fatenda est ignorantia. Dant quidem theologi explicationes, sed alii alias et inter se contradicentes. *S. Thomas* negat posse unum angelum directe influere in intellectum alterius angeli et in eo species intellectuales producere. Censet igitur unum angelum alteri mentem suam manifestare eo ipso, quod velit hanc manifestationem. Nam cum unica

ratio, ob quam mens unius alteri sit impervia, repetenda sit ex perfecto dominio, quod ens rationale habere debet in actus suos liberos, statim, ubi haec ratio cessat, mens unius angeli alteri fit manifesta, sed illi soli, ad quem fit locutio; nam quantum ad alios eadem ratio secreti permanet (cf. *S. Thomas* 1, q. 107). Patet hoc explicandi modo nobis omnino occultam manere physicam rationem, qua ex simplici actu voluntatis unius angeli oriatur actualis cognitio in altero angelo. Ideo alii censent angelum loquentem in altero angelo speciem intellegibilem vel alium effectum physicum producere (*Suarez*, De ang. l. 2, c. 28, n. 57). Alii dicunt locutionem esse actum reflexum intellectus angelici, quo ex imperio voluntatis actus manifestandus ad alterum angelum dirigitur (cf. *Vazquez*, In 1, disp. 211). Hac explicatione physica difficultas ne tangitur quidem. Quamcumque admittis opinionem, memento te facere hypothesim, quae vix attingat limites positivae probabilitatis. Ceterum ea, quae diximus, valent de ordine naturali; nam in ordine supernaturali angelus ea, quae ad ipsum pertinent, videt in essentia divina intuitive cognita.

382. Si angelus superior angelo inferiori de superiore notitia rerum, quam habet, aliquid confert, haec locutio dicitur *illuminatio*. Hic terminus introductus esse videtur a vulgato *Dionysio Areopagita* (De cael. hierarch. c. 4 8; *M* 3, 179 279), et ob magnam auctoritatem, qua hic olim fruebatur, omnes scholastici doctrinam eius amplexi sunt (*S. Thomas* 1, q. 106). Nullum habet haec doctrina fundamentum scripturisticum vel patristicum. Provocat quidem Dionysius (c. 7; *M* 3, 226) ad illud Ps. 23, 8: „Quis est iste rex gloriae? Dominus fortis et potens", ubi censet primum membrum esse interrogationem inferiorum angelorum, alterum esse responsum superiorum angelorum. Similiter Is. 63, 1 (*M* 3, 210). Sed dubitare licet, sitne in his textibus ulla vis probandi hanc rem.

Nam in Ps. 23, 8 habetur exhortatio ad praeparandum Deo dignum sanctuarium, quo ingrediatur. Et in textu quidem hebraico poetica loquendi ratione admonentur ipsae portae, „ut maiestatem Dei sentientes et venerantes in maiorem sese erigant molem et altitudinem. . . . Cum admiratione interrogant portae: Quis est iste rex gloriae? et respondetur: Iahve, Dominus fortis et potens . . ." (*Knabenbauer* in hunc locum). Ergo nihil de angelis inter se illuminantibus.

Illum psalmum iam *S. Iustinus M.* de Christi in caelum ascensione interpretatur. „Cum Christus noster a mortuis resurrexisset et in caelum ascenderet, iubentur in caelis a Deo principes aperire portas caelorum, ut intret iste rex gloriae. . . . Nam cum caeli principes informi eum et ingloria et humili specie viderent, nec eum cognoscerent, ita percontabantur: Quis est iste rex gloriae? Et respondet iis Spiritus Sanctus (τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον): Dominus virtutum ipse est rex gloriae" (Dial. cum Tryphone n. 36; *M* 6, 554 sq.). Ad haec verba quidam pro-

vocant, ut ostendant iam a S. Iustino doceri illuminationem inferiorum angelorum per superiores; de qua re nullum ibi verbum legitur.

Neque testis huius doctrinae invocari potest *S. Hieronymus,* qui facit quidem angelos interrogantes: Quis est iste rex gloriae? At quis responsum dedit? „Respondit Dominus interrogantibus angelis: Quaeritis, quis sim. . . . Ego sum, cui Pater tradidit omne iudicium" (In Is. l. 17, c. 63; *M* 24, 610). Ergo non angeli ab angelis docentur, sed a Christo.

Alius testis citatur *S. Cyrillus Hieros.,* qui dicit: „Recordare, quod et divinae potestates ad se invicem aiebant: Attollite portas, principes, vestras" (Catech. 14, n. 24; *M* 33, 858). Hoc est totum.

Apud *S. Ambrosium* saltem alii angeli ab aliis aliquid discere dicuntur, non tamen inferiores a superioribus, sed illi angeli, qui adfuerant resurgenti Christo, illis angelis, qui eum solum viderant patientem, dicebant hunc gloriosum triumphatorem in caelum ascendentem esse eundem, qui antea passus fuerat (De fide 4, 1, 11; *M* 16, 619).

Theodoretus non magis docet illuminationem inferiorum angelorum per superiores, sed, ut explicet, quomodo angeli interrogent, quis ille rex gloriae sit, ait angelos non omnia scire. „Nemo autem invisibilium virtutum inscitiam audiens miretur. . . . Nec enim omnia praenoscunt nec omnia sciunt; sola autem divina natura hanc scientiam habet." Angeli omnes tantum sciunt, quantum discunt. Ergo „absurdi nihil est caelestes virtutes, humanam [Christi] naturam videntes et divinitatem in ipsa latentem minime intuentes, ignorare. Si quis autem hoc dare noluerit . . . putet esse sermonis figuram, neque existimet interrogantes ob ignorantiam interrogare" (In Ps. 23; *M* 80, 1033).

Sermonis figuram *Gregorius Nyss.* quoque in eo invenit, quod David in illo psalmo alios angelos facit Christum comitantes, alios portas caelestes custodientes, et ita quidem ut comitantes iubeant aperiri portas, custodientes autem interrogent, quis ille sit, cui aperiendae sint. Ex quibus Gregorius non concludit inferiores angelos a superioribus illuminari, sed hanc conclusionem facit: „Cernitis, quomodo dulciorem nobis celebritatem [ascensionis Christi] David effecerit, dum ecclesiae hilaritati gratiam immiscet suam", gratiam scilicet venustae descriptionis (Orat. in ascens.; *M* 46, 693).

Aliter omnino loquuntur Patres, qui post Dionysium Areopag. scripserunt; e. g. *S. Ioannes Damasc.:* Angeli „alii alios illustrant (ἀλλήλους φωτίζοντες) ob ordinis vel naturae praestantiam. Liquet autem eos, qui sublimiores sunt, inferioribus lumen ac scientiam affundere" (De fide orthod. l. 2, c. 3; *M* 94, 871). Si quaeris, unde Damascenus hanc doctrinam de angelis hauserit, in eodem capite laudatur „sanctissimus et venerabilis et in theologia praestantissimus vir Dionysius Areopagita".

S. Thomas inde argumentatur, quod convenit, ut angelus superior, qui superiorem notitiam habet, hanc perfectionem suam in inferiores angelos transfundat, ut sic inferior per superiorem dirigatur. Haec

illuminatio, in quantum per eam inferior angelus purgatur a defectibus intellectus, dicitur etiam purgatio (*S. Thomas* 1, q. 106, a. 2 ad 1). Doctrina de illuminatione angelorum, cum non contineat quidquam, quod non sit rationi congruum, ob auctoritatem S. Thomae et ceterorum theologorum admittenda videtur, modo ne proponatur ut a Deo revelata vel cum revelatione necessario nexa.

Plura de his rebus apud *Suarez,* De ang. l. 2, c. 26 sqq.; l. 6, c. 11 sqq.; De relig. tract. 4, l. 1, c. 4.

Prop. XXXIX. Exsistit magna angelorum multitudo in diversos ordines distincta. Sententia communis (Sum. 1, q. 50, a. 3; q. 108).

383. Magnam esse multitudinem angelorum plura testimonia **Scripturae** clare indicant. „Milia milium ministrabant ei, et decies milies centena milia assistebant ei" (Dan. 7, 10). „Audivi vocem angelorum multorum in circuitu throni et animalium et seniorum, et erat numerus eorum milia milium" (Apoc. 5, 11), ubi „animalia" (ζῶα) sunt angeli (Ez. 1, 18), „seniores" vero sancti. „Putas, quia non possum rogare Patrem meum, et exhibebit mihi modo plus quam duodecim legiones angelorum?" (Matth. 26, 53.) „Multorum milium angelorum frequentia" (graece μυριάδες, Hebr. 12, 22). Cf. Gen. 32, 1 2; Deut. 33, 2; 3 Reg. 22, 19; Iob 25, 3; Ps. 67, 18; Luc. 2, 13; Iudae 14.

SS. Patres multitudinem angelorum efferunt, tum ubi considerant textus Scripturae modo citatos, tum ubi exponentes parabolam de ove perdita dicunt oves 99 esse angelos, ovem vero unam esse genus humanum, cum numerus angelorum multum excedat numerum hominum. (Cf. *Petavius,* De ang. l. 1, c. 14, n. 9 sqq.; *S. Thomas* 1, q. 50, a. 3; *Suarez,* De ang. l. 1, c. 11, n. 4; *Palmieri,* De Deo creante p. 207 sqq.)

384. *Angelos in ordines esse distinctos efficitur ex variis dictis S. Scripturae.* Ita si Michael vocatur „unus de principibus primis" (Dan. 10, 13), supponuntur esse angeli superiores et inferiores. Porro haec varia nomina angelorum occurrunt: cherubim (Gen. 3, 24. Ex. 25, 18 sqq. 3 Reg. 6, 23 sq. Ps. 17, 11. Ez. 10, 3. Dan. 3, 55), seraphim (Is. 6, 2 sqq.), archangeli (1 Thess. 4, 15. Iudae 9), angeli, potestates (ἐξουσίαι), virtutes (δυνάμεις, 1 Petri 3, 22), quibus S. Paulus (Eph. 1, 20 21) addit: principatus (ἀρχαί) et dominationes (κυριότητες) et (Col. 1, 16) thronos. Itaque novem diversa nomina occurrunt ad diversas classes angelorum significandas. Haec enim nomina revera significare substantias rationales patet ex variis actionibus et muneribus, quae iis attribuuntur (Is. 6, 2 sqq. Ez. 10), tum ex eo, quod dicuntur esse creata a Deo et ad Deum et in ipso constare (Col. 1, 16 27). Patet etiam haec nomina non sine ratione ita enumerari, sed revera significare aut varias perfectiones aut varia munera. Sed quomodo haec distinctio intellegenda sit, Scriptura non docet.

385. Neque *ex traditione* aliud cum absoluta certitudine constat, nisi esse angelorum ordines seu choros, sed ne de numero quidem horum ordinum ullus consensus adest. E. g. *S. Augustinus* ait: „Quomodo se habeat beatissima illa et superna societas, quae ibi sint differentiae praeposturarum, ut, cum omnes tamquam generali nomine angeli nuncupentur . . ., sint tamen archangeli; et utrum iidem archangeli appellentur virtutes . . . et quid inter se distent quattuor illa vocabula, quibus universam ipsam caelestem societatem videtur apostolus esse complexus [Col. 1, 16] . . ., dicant qui possunt; ego me ista ignorare confiteor" (Enchir. c. 58; *M* 40, 259). *S. Ioannes Chrysost.:* „Sunt angeli et archangeli et throni et dominationes et principatus et potestates. Sed non solum isti sunt coetus in caelis, verum infinitae gentes et nationes ineffabiles, quas nulla potest explicare oratio" (Hom. 4 de incomprehens. n. 2; *M* 48, 729). *S. Cyrillus Hieros.* in catech. 16, n. 23 enumerat angelos, archangelos, spiritus, virtutes, principatus, potestates, thronos, dominationes; in catech. 23, n. 6 angelos, archangelos, virtutes, dominationes, principatus, potestates, thronos, cherubim, seraphim (*M* 33, 950 1114; cf. catech. 11, n. 11, ubi rursum alius numerus et ordo exhibetur). Alii Patres quinque, alii septem, alii novem ordines enumerant, numquam insistentes determinato numero. De qua re *Petavius* ait: Neque tamen veterum quisquam, qui nondum cognitis Dionysii libris exstiterunt, ita ordinum istorum nomina posuit, uti certo eos numero complexus sit, aut ut novem, quomodo ille, constituerit, sed tam illud in incerto reliquerunt quam singulorum proprietates ac discrimina. . . . Primus Dionysius novem angelorum ordines et gradus distincte ac definite posuit, idque se a magistro suo et initiatore didicisse confirmat" (De ang. l. 2, c. 1, n. 8 et 12). Licet igitur iam ante Dionysium non raro novem angelorum ordines enumerentur, tamen fixa et determinata enumeratio Dionysio in acceptis referenda est; nam post eum haec opinio magis magisque stabilita et in ipsam liturgiam ecclesiasticam recepta est (cf. Praef. Missarum). Lege e. g. homiliam 34 *S. Gregorii M.* in Evangel., quae habetur in Breviario Romano die 29 sept.

386. Secundum *S. Thomam* angeli in ordines distinguuntur dispositive secundum naturalia dona, completive secundum dona supernaturalia, quae angelis data sunt secundum capacitatem naturalem (1, q. 108, a. 4). Porro secundum naturalem et supernaturalem capacitatem angeli accipiunt diversa officia. Haec autem officia referuntur vel ad Deum vel ad alios angelos vel ad homines (ib. a. 2). Singula officia haec S. Thomas describit secundum Dionysium et S. Gregorium M. (ib. a. 5 et 6 et Contra gent. 3, 80. Cf. *Suarez,* De ang. l. 1, c. 13; *Petavius,* De ang. l. 2, c. 3).

387. Post Dionysium solebant angelorum ordines in *tres hierarchias* dividere, quarum quaelibet tres ordines complectatur. In suprema

hierarchia sunt, quibus potissimum convenit Deo adstare, qui a solo Deo immediate illuminantur et mittuntur (cherubim, seraphim, throni); in secunda hierarchia sunt, qui a superioribus angelis illuminantur et mittuntur et inferiores illuminant et mittunt (dominationes, potestates, virtutes); in tertia hierarchia (principatus, archangeli, angeli) sunt, qui praecipue circa ministerium hominum occupantur (*S. Thomas* 1, q. 108, a. 1 et 6).

388. *Secundum S. Thomam quilibet angelus ab alio specie differt* (1, q. 50, a. 4); *S. Bonaventurae* „non videtur rationabile" excludere ab angelis communicationem in specie (In 2, dist. 3, p. 1, a. 2, q. 1); secundum *Suarez* (De ang. l. 1, c. 14, n. 3 13; c. 15, n. 15) saltem angeli eiusdem ordinis ab angelis aliorum ordinum specie differunt; secundum *Toletum* (In 1, q. 50, a. 5) omnes angeli sunt eiusdem speciei eodem modo quo omnes homines. Res est incerta, et tota fere quaestio est de modo loquendi circa ea, quae captum nostrum excedunt. Hoc unum certum est, angelos non ut homines eatenus unam speciem constituere, quatenus ab uno parente descendant (cf. *Palmieri,* De Deo creante 204 sqq.; *Janssens,* Sum. theol. VI 501 sqq.; *Beraza,* De Deo creante n. 399 sqq.).

ART. II.

DE ELEVATIONE ANGELORUM ET DE PECCATO MALORUM ANGELORUM.

Prop. XL. Deus angelos viatores evexit ad ordinem supernaturalem. Sententia communis (Sum. 1, q. 62, a. 1—3).

389. Vidimus de angelorum exsistentia et natura. At angeli non solam naturam a Deo acceperunt, sed, sicut homines, evecti sunt ad ordinem supernaturalem. Id de fide est quoad statum, in quo boni angeli nunc sunt; nam *ordo supernaturalis hominibus concessus describitur ut communicatio bonorum, quibus boni angeli nunc fruuntur.* „Accessistis ad Sion montem et civitatem Dei viventis, Ierusalem caelestem et multorum milium angelorum frequentiam" (Hebr. 12, 22). Iusti post resurrectionem „erunt sicut angeli Dei in caelo" (Matth. 22, 30), qui „in caelis semper vident faciem Patris mei, qui in caelis est" (Matth. 18, 10); „aequales enim angelis sunt et filii sunt Dei, cum sint filii resurrectionis" (Luc. 20, 36).

Ideo *angelorum locus proprius est caelum,* ubi adstant ante thronum Dei. „Adstamus ante Dominum" (Tob. 12, 15). „Milia milium ministrabant ei, et decies milies centena milia assistebant ei" (Dan. 7, 10). „In conspectu throni eius sunt" (Apoc. 1, 4; cf. 5, 11; 7, 11). De caelo angeli ad terram veniunt (Io. 1, 51. Matth. 16, 27).

Angeli vocantur nominibus, quibus iustitia supernaturalis significatur, ut „sancti" (Tob. 10, 11. Marc. 8, 38. Luc. 9, 26), „filii Dei" (Iob 1, 6; 2, 1), „angeli lucis" (2 Cor. 11, 14; cf. 1 Thess. 5, 5; 1 Io. 1, 7; 2, 9).

390. *Dicta SS. Patrum* de hac re sunt multa et evidentia; sed pauca attulisse satis erit. *S. Basilius:* „Merae et intellegibiles virtutes sanctae tum sunt tum nominantur, ex gratia per Spiritum sanctimoniam nactae; sanctificatio enim non est absque Spiritu" (De Spir. Sancto c. 16, n. 38; *M* 32, 135). „Nihil sanctitatem adipiscitur nisi per Spiritus Sancti praesentiam. Itaque quod angeli sunt, ab opifice Verbo, universorum conditore, habent; iis vero sanctitatem Spiritus Sanctus impertivit. Non enim infantes (νήπιοι) creati sunt angeli, deinde paulatim exercitio perfecti, sic facti sunt digni, qui Spiritum Sanctum reciperent; sed in prima constitutione et una cum substantiae suae quasi mixtura infusam habuere sanctitatem" (In Ps. 32, 6; *M* 29, 334). Spiritus Sanctus „replet angelos, replet archangelos, sanctificat potestates, vivificat omnia" (Hom. 15, n. 3; *M* 31, 470). *S. Ambrosius:* „Cum angeli hominibus in adiumentum descendant, intellegendum est, quod creatura quidem superior angelorum sit, quae plus recipit gratiae spiritualis; eiusdem tamen et erga nos et illos munus auctoris est" (De Spir. Sancto l. 1, c. 7; *M* 16, 724). *S. Augustinus:* „Confitendum cum debita laude creatoris non ad solos sanctos homines pertinere, verum etiam de sanctis angelis dici posse, quod caritas Dei diffusa sit in iis per Spiritum Sanctum, qui datus est iis" (De civ. Dei l. 12, c. 9, n. 2; *M* 41, 357). Alia apud *Palmieri,* De Deo creante 440 sqq.

391. *Sensus magisterii ecclesiastici* sufficienter patet ex cultu angelorum et ex damnatione harum propositionum Baii: 1. „Nec angeli nec primi hominis adhuc integri merita recte vocantur gratia." 3. „Et bonis angelis et primo homini, si in statu illo perseverasset usque ad ultimum vitae, felicitas esset merces et non gratia" (*Denz.* n. 1001 1003; cf. 1004 1005).

Ratio quoque a priori suadet Deum non solos homines elevasse, nobiliores vero creaturas in statu naturali reliquisse, et eos, qui mittantur ad salutem supernaturalem hominum procurandam (Hebr. 1, 14), ipsos huius salutis esse expertes. Ergo etiam admittendum est angelos *viatores* iam habuisse gratiam sanctificantem, ut cum *S. Thoma* theologi communiter docent.

392. Quaestio autem hic oritur eadem, quae supra (n. 179 sqq.) mota est de primis hominibus, *utrum angeli in statu gratiae creati sint,* an in solis naturalibus creati ad gratiam accipiendam prius se disposuerint. Iidemque theologi ex iisdem fere rationibus aut hanc aut illam sententiam amplectuntur. Ita *S. Thomas* in 2, dist. 4, q. 4, a. 2 tamquam communiorem sententiam proponit angelos non esse creatos in gratia; sed in Summa 1, q. 62, a. 3 contrarium docet, quam sententiam sequimur ob rationes iam allatas. Quod enim valet de homine (supra n. 179 sqq.), magis etiam valet de angelo, qui est nobilior creatura. *S. Augustinus* loquens de bona voluntate, i. e. de supernaturali cari-

tate angelorum, ait: „Istam quis fecerat nisi ille, qui eos in bona voluntate, i. e. cum amore casto, quo illi adhaererent, creavit, simul in iis condens naturam et largiens gratiam? Unde sine bona voluntate, h. e. Dei amore, numquam sanctos angelos fuisse credendum est“ (De civ. Dei l. 12, c. 9, n. 2; *M* 41, 357). Idem docet *S. Basilius* (supra n. 390). Multos alios Patres allegat *Suarez* (De ang. l. 5, c. 4). Cum gratia acceperunt angeli virtutes et dona infusa, acceperunt revelationem et gratiam actualem et omnia, quae viatoribus conveniunt (*S. Thomas* 2, 2, q. 5, a. 1). De fide angelorum eadem est disputatio, quae supra (n. 184) de protoparentibus (cf. *Suarez* l. c. l. 5, c. 5 et 6).

393. *Est sententia S. Thomae angelos accepisse inaequales gratias,* et quidem ita, ut „secundum gradum naturalium angelis data sint dona gratiarum“; quod quidem provenit tum ex ordinatione Dei tum ex cooperatione angelorum; nam „rationabile est, quod angeli, qui meliorem naturam habuerunt, etiam fortius et efficacius ad Deum sint conversi. Hoc autem etiam in hominibus contingit, quia secundum intensionem conversionis in Deum datur maior gratia et gloria. Unde videtur, quod angeli, qui habuerunt meliora naturalia, habuerunt plus de gratia et gloria“ (1, q. 62, a. 6). Idem docet *S. Ioannes Damascenus:* „Per Verbum omnes angeli creati sunt, ac per Sancti Spiritus sanctificationem omnes perfectionis numeros acceperunt, ita tamen, ut pro sua quisque dignitate et classe luminis gratiaeque participes sint“ (De fide l. 2, c. 3; *M* 94, 870). Haec sententia, quamvis sit rationi congrua, ex fontibus revelationis probari nequit, et ideo non necessario admittenda est (*Suarez* l. c. c. 10).

Prop. XLI. Multi angeli aeternam beatitudinem adepti sunt; multi vero alii peccato commisso in aeternam damnationem ruerunt.

De fide (Sum. 1, q. 62, a. 4—9; q. 63).

394. ***Pars I.*** *Esse multos angelos in caelesti beatitudine* constat ex dictis S. Scripturae in praecedenti thesi allegatis. Non tamen semper fuerunt in beatitudine supernaturali. Videntur quidem nonnulli SS. Patres iudicare bonos angelos statim ab initio creatos esse in beatitudine. In libro 12 de civ. Dei c. 9 (*M* 41, 356) *S. Augustinus* de hac re dubitanter loquitur[1]. *Gennadius* loquitur cum maiore certitudine (De eccles. dogm. c. 59; *M* 48, 995). Nihilominus theologi unanimiter cum S. Thoma docent *angelos omnes aliquando fuisse viatores:* „Ultimam beatitudinem, quae facultatem naturae excedit, angeli non statim in principio suae creationis habuerunt, quia haec beatitudo non est aliquid naturae, sed naturae finis, et ideo non statim eam a principio debuerunt habere“ (*S. Thomas* 1, q. 62, a. 1). Explicant autem theologi dicta Augustini de beatitudine imperfecta naturali vel etiam supernaturali, quae con-

[1] Cf. *C. Pelz,* Die Engellehre des hl. Augustinus 62 sqq.

sistat in innocentia et supernaturali Dei amicitia, non vero in visione beatifica. *Ratio* est, quia multi angeli peccaverunt, quod cum visione beatifica conciliari nequit; neque rationabiliter supponi potest alios angelos creatos fuisse in beatitudine, alios vero extra beatitudinem et hos omnes cecidisse. Praeterea *SS. Patres docent sanctos angelos meruisse beatitudinem;* ergo supponunt eos non statim creatos esse in beatitudine. Ita ipse *S. Augustinus* dicit: „Sancti angeli, cadentibus aliis per liberum arbitrium, per idem liberum arbitrium steterunt ipsi, et huius permansionis debitam mercedem recipere meruerunt" (De corr. et grat. c. 11, n. 32; *M* 44, 935). Et: „Ut de sua sine fine permansione certi essent, tamquam ipsius praemium permansionis dedit" (De civ. Dei l. 22, c. 1, n. 2; *M* 41, 752). *S. Gregorius M.:* „Natura angelica, quando creata est, liberum accepit, utrum vellet in humilitate persistere et in omnipotentis Dei conspectu manere, an ad superbiam laberetur et a beatitudine caderet; sed quia, cadentibus aliis, sancti angeli in sua beatitudine perstiterunt, hoc acceperunt in munere, ut iam cadere omnino non possent" (In Ez. hom. 7, n. 18; *M* 76, 849). Alia apud *Suarez*, De ang. l. 5, c. 2.

395. Supponunt theologi *angelos creatos fuisse non solum cum habitibus supernaturalibus, sed etiam cum actibus supernaturalibus,* quibus Deum cognoscerent et agnoscerent finem suum supernaturalem, et ita eos *in primo instanti* exsistentiae suae simul cum infusione gratiae habuisse etiam meritum supernaturale, quo non quidem primam gratiam, sed primum gradum gloriae caelestis mererentur (*Suarez* l. c. c. 7 sqq.). Hic autem actus non erat ille, quo beatitudinem assecuti sunt, sed quo voluntarie constituti sunt viatores ad beatitudinem, eo fere modo quo primi homines. *In secundo autem instanti* subierunt probationem ad assequendum finem ultimum, quia, cum angeli non vivant in tempore sicut homines, non est supponendum eos diutius detentos esse aliis actibus, sed mox electionem fecisse. Itaque admittunt theologi „ex parte intellectus in secundo instanti mutationem esse factam per novam revelationem mysteriorum fidei vel per novi praecepti propositionem vel per novam considerationem" (*Suarez* l. c. c. 11, n. 18). In hoc secundo instanti angeli boni confirmarunt priorem conversionem in Deum, et acceperunt gratiam perseverantiae finalis (ib. c. 12, n. 6). *In tertio instanti* acceperunt angeli coronam victoriae, i. e. visionem beatificam, ita ut in sanctorum angelorum via usque ad terminum tres morulae distinguantur: „Prima fuit creationis et sanctificationis cum dispositione ad illam et consequenter cum merito de condigno gloriae; secunda fuit perseverantiae in gratia cum merito de condigno gratiae et gloriae; tertia receptionis gloriae" (ib. l. 6, c. 3, n. 5). Patet hanc doctrinam de variis instantibus non pertinere ad fidem, sed esse modum quendam concipiendi progressum in vita angelica. Theologorum diversas sententias recenset *Beraza* (De Deo creante n. 584 sqq.).

396. *Quid angeli beati in essentia Dei visa videant,* concludendum est ex iis, quae in tractatu de visione beatifica dicenda erunt (infra n. 429 482 sqq.). Communiter admittunt angelos per hanc visionem semper vidisse incarnationem et redemptionem (*Suarez* l. c. l. 6, c. 5, n. 5 sqq.). Diserte negatur angelis notitia diei iudicii (Matth. 24, 36); dicuntur discere per ecclesiam sapientiam multiformem Dei (Eph. 3, 10); dicitur iis apparere mysterium absconditum a saeculo (Col. 1, 26; 1 Tim. 3, 16). De quibus textibus cf. *Suarez* l. c. l. 5, c. 6, n. 12 sqq. et *Laur. Janssens,* Sum. theol. VI 669 sqq.

397. ***Pars II.*** *Multi vero angeli peccaverunt et damnati sunt,* qui vocantur daemones, daemonia, angeli mali, spiritus nequam, immundi (Lev. 17, 7. Tob. 3, 8; 6, 14 sqq. etc. Ps. 105, 37. Matth. 8, 31. Luc. 10, 17. Prov. 17, 11. Ps. 77, 49. Act. 19, 12. Luc. 11, 26. Eph. 6, 12. Act. 8, 7; 19, 13. Luc. 6, 18. Act. 5, 16). Atqui Deus non potest creare quicquam, quod vi creationis sit moraliter malum. Ergo hi angeli sua culpa mali facti sunt. Ideo vocantur angeli peccantes (2 Petri 2, 4), qui in veritate non steterunt (Io. 8, 44), qui non servaverunt suum principatum (Iudae 6), quoniam ab initio peccaverunt (1 Io. 3, 8) et pugnaverunt contra Deum (Apoc. 12, 7 sqq.). Pro quo peccato eiecti sunt de caelo (Apoc. l. c. Luc. 10, 18), missi sunt in ignem aeternum (Matth. 25, 41), rudentibus inferni in tartarum detracti cruciantur (2 Petri 2, 4), vinculis aeternis ligati in caligine (Iudae 6).

Hi angeli dicuntur habere caput, qui vocatur diabolus (Matth. 25, 41), satanas (= inimicus; Luc. 11, 18; 22, 31 etc.), Beliar vel Belial (= nequam; 2 Cor. 6, 15), draco (Apoc. 12, 7), serpens antiquus (Apoc. 20, 2), Beelzebub (Matth. 10, 25 etc., proprie nomen idoli gentilium; 4 Reg. 1, 2), homicida, mendax (Io. 8, 44).

Nomina particularia daemonum sunt Asmodaeus (Tob. 3, 8) et secundum quosdam Azazel (Lev. 16, 10 sqq.), aliis contradicentibus; item Abaddon (Apoc. 9, 11). Ex applicatione eorum, quae prophetae (Is. 14, 12 sqq. Ez. 28, 1 sqq.) de regibus Babylonis et Tyri dicunt, posterioribus saeculis princeps angelorum malorum a latinis scriptoribus vocari coeptus est Lucifer, quod nomen ei in S. Scriptura numquam tribuitur (cf. *Petavius,* De ang. l. 3, c. 3). Ita e. g. *Petrus Lombardus* de angelis lapsis ait: „Inter quos unus fuit omnibus aliis cadentibus excellentior, nec inter stantes aliquis eo fuit dignior. . . . Unde et vocatus est Lucifer, sicut testatur Is. 14, 12: Quomodo cecidisti, Lucifer, qui mane oriebaris" (Sent. 2, dist. 6, c. 1). Cf. *S. Thomas* 1, q. 63, a. 5.

Apud prophetam „lucifer" (hebr. *helel,* graece ὁ ἑωσφόρος, i. e. stella matutina) non est nomen proprium, sed epitheton magnificum regis babylonici. Quomodo autem nexum inter verba Isaiae et Ezechielis de regibus Babylonis et Tyri cum diaboli ruina alii aliter construant, exponit *Beraza* (De Deo creante n. 601 sqq.), qui ipse censet: „Etsi propheta hoc in loco non enuntiet *per se* doctrinam de peccato et ruina

Luciferi, nihilominus in modo et colore loquendi illam sine dubio supponit" (l. c. n. 602), et ex hac suppositione prophetae format argumentum ad probandum diabolum ante lapsum habuisse gratiam sanctificantem, cum Ezechiel (28, 12 sqq.) ei tam eximia dona attribuat, sicut Isaias quoque (14, 12 sq.).

Angelos malos non creatos esse malos, sed sua culpa factos esse malos, constat ex doctrina ecclesiae, ut statim videbimus. Eos ante peccatum habuisse gratiam, nunc theologi omnes, ut videtur, admittunt, tum propter Io. 8, 44 et Iudae 6 tum propter doctrinam S. Basilii, S. Augustini, S. Ioannis Damasc. (supra n. 390 sqq.), aliorum Patrum.

Utrum diabolus fuerit omnium angelorum supremus, ut communius censent, an unus ex supremis, an princeps inter inferiores tantum, diversae sunt opiniones (*Suarez,* De ang. l. 7, c. 16; cf. c. 8). Hunc igitur angelum dicunt alios ad peccandum induxisse, et quidem satis magnum numerum (cf. Apoc. 12, 3 4), tum exemplo suo tum suasione (*Suarez* l. c. l. 7, c. 17). Unde etiam in daemonibus quidam ordines vel gradus sunt secundum naturalem eorum perfectionem (*S. Thomas* 1, q. 109 et *Laur. Janssens,* Sum. theol. VI 932 sqq.). Plura de diabolo vide in „Stimmen aus Maria-Laach" LV 229 sqq. 368 sqq.; *M. Hagen,* Der Teufel im Lichte der Glaubensquellen, Freiburg i. Br. 1899; *G. Kurze,* Der Engels- und Teufelsglaube des Apostels Paulus, Freiburg i. Br. 1915, 29 sqq.

398. Doctrina traditionis (cf. supra n. 394) exhibetur his verbis epistulae *S. Leoni M.* adscriptae: „Fides vera, quae est catholica, omnium creaturarum sive spiritualium sive corporalium bonam confitetur substantiam et mali nullam esse naturam, quia Deus, qui universitatis est conditor, nihil non bonum fecit. Unde et diabolus bonus esset, si in eo, quod factus est, permaneret. Sed quia naturali excellentia male usus est et in veritate non stetit, non in contrariam transiit substantiam, sed a summo bono, cui debuit adhaerere, descivit" (Ep. 15 ad Turrib. c. 6; *M* 54, 683; cf. *Denz.* n. 237). *Conc. lateran.* IV cap. „Firmiter": „Diabolus et alii daemones a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali" (*Denz.* n. 428; cf. 427). *Catech. Rom.:* „Quamvis omnes ii [angeli] caelestibus donis ornati fuerint, plurimi tamen, quia a Deo parente et creatore suo defecerunt, ex altissimis illis sedibus deturbati atque in obscurissimum terrae carcerem inclusi aeternas superbiae suae poenas luunt" (P. 1, c. 2, n. 17). Plura vide apud *Suarez* l. c. l. 7, c. 2, n. 4 sqq. [1].

[1] De daemonologia veterum Apologetarum cf. *Fr. Andres,* Die Engellehre der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts 16 sqq. 43 sqq. 73 sqq., qui etiam exponit daemonologiam veterum gentilium graecorum et romanorum et eius relationem ad doctrinam Apologetarum 101 sqq. 170 sqq.

399. *Secundum doctrinam longe communiorem Patrum et theologorum peccatum angelorum fuit superbia,* tum quia aliud fundamentale peccatum in angelo non facile intellegitur (cf. *S. Thomas* 1, q. 63, a. 2), tum quia S. Scriptura hoc satis clare indicat (cf. Tob. 4, 14; Eccli. 10, 15; 1 Tim. 3, 6). „Malae voluntatis initium quod potuit esse nisi superbia? Initium enim omnis peccati superbia est. Quid est autem superbia nisi perversae celsitudinis appetitus? Perversa enim celsitudo est, deserto eo, cui debet animus inhaerere, principio, sibi quodammodo fieri atque esse principium. Hoc fit, cum sibi nimis placet. Sibi vero ita placet, cum ab illo bono immutabili deficit, quod ei magis placere debuit quam ipse sibi." Ita *S. Augustinus* (De civ. Dei l. 14, c. 13, n. 1; *M* 41, 420), qui alio loco reicit quorundam opinionem primum diaboli peccatum fuisse invidiam: „Nonnulli dicunt ipsum ei fuisse casum a supernis sedibus, quod inviderit homini facto ad imaginem Dei. Porro haec invidia sequitur superbiam, non praecedit. Non enim causa superbiendi est invidentia, sed causa invidendi superbia. Cum igitur superbia sit amor excellentiae propriae, invidia vero sit odium felicitatis alienae, quid inde nascatur, satis in promptu est. Amando enim quisque excellentiam propriam vel paribus invidet, quod ei coaequentur; vel inferioribus, ne sibi coaequentur; vel superioribus, quod iis non coaequetur. Superbiendo igitur invidus, non invidendo quisque superbus est. Merito initium omnis peccati superbiam Scriptura definivit dicens: Initium omnis peccati superbia" (De Gen. ad litt. l. 11, c. 14, n. 18; *M* 34, 436). Alia apud *Suarez,* De ang. l. 7, c. 9, n. 7 sqq.; *Petav.,* De ang. l. 3, c. 2, n. 11 sqq.; *Beraza,* De Deo creante n. 630 sqq. 641 sqq.

400. Quaerunt porro theologi, *quam excellentiam inordinate appetiverit diabolus.* Sufficit indicare varias sententias, quae omnes suos defensores habent. *Alii dicunt* peccatum Luciferi fuisse inordinatum appetitum beatitudinis suae naturalis seu nimiam complacentiam in perfectionibus suis naturalibus et omissionem amoris supernaturalis beatitudinis; *alii dicunt* fuisse inordinatum amorem beatitudinis supernaturalis, quam voluerit acquirere vel suis viribus naturalibus vel sine meritis vel alia via non iuxta Dei placitum; *alii dicunt* fuisse appetitum absolutae aequalitatis cum Deo sive per affectum absolutum sive per affectum condicionatum; *alii dicunt* eum appetivisse unionem hypostaticam et eam invidisse Christo et humano generi; *alii dicunt* Luciferum voluisse omnibus angelis praeesse vel noluisse cuiquam subesse, ne Christo quidem Domino (cf. *Suarez* l. c. l. 7, c. 10 sqq.). Illae opiniones, secundum quas superbia Luciferi quoquo modo versabatur circa unionem hypostaticam, supponunt hoc mysterium fuisse angelis viatoribus revelatum, id quod multi coniciunt ex Hebr. 1, 6 (cf. *Suarez* l. c. l. 5, c. 6, n. 9 sqq.). Itaque inter tot opinionum diversitates nihil certum est, nisi angelos rebelles non fuisse contentos fine et mediis a Deo sibi praestitutis, sed sibi ipsis innixos suam sibi beatitudinem et viam asse-

quendi eam elegisse et ita a summo bono descivisse. Quot vero varia peccata in angelo admitti possint, vide apud *Suarez* l. c. l. 7, c. 15.

401. *Angelorum peccatum fuisse gravissimum* patet tum ex nominibus, quae in S. Scriptura angelis malis imponuntur, tum ex poenis, quibus affecti sunt, tum ex natura rei. Quia enim angelus inter entia rationalia maxime excellebat donis naturalibus et supernaturalibus, multo maiore cum deliberatione et malitia peccabat. „Intellegimus, quod tanto damnabilior eorum iudicata sit culpa, quanto erat natura sublimior" (*S. August.,* In Io. tract. 110, n. 7; *M* 35, 1924). „Peccatum eius, quanto incredibilius, tanto est damnabilius. Ideo angelus irreparabiliter cecidit, quoniam, cui plus datur, plus exigitur ab eo" (*S. August.,* Contra Iul. opus imperf. l. 6, c. 22; *M* 45, 1553). „Angelus solummodo est spiritus, homo vero et spiritus est et caro. Misertus ergo creator, ut redimeret, illam [creaturam] ad se debuit reducere, quam in perpetratione culpae ex infirmitate aliquid constat habuisse; et eo altius debuit apostatam angelum repellere, quo, cum a persistendi fortitudine corruit, nihil infirmum ex carne gestavit" (*Gregor. M.,* Moral. l. 4, c. 3, n. 8; *M* 75, 642). Praeterea „magis excusatur faciliusque venia donatur, qui impellente alio quam qui suapte sponte peccat. Qui enim sua sponte peccat, inexcusabilis est. Itaque diabolus, qui sua sponte peccavit, paenitere nescit; homini vero, qui non sua sponte, sed incitante diabolo peccavit, paenitentiae locus relictus est" (*S. Ioan. Damasc.,* Contra manich. n. 33; *M* 94, 1539). Et licet alii angeli suadente Lucifero peccaverint, minus tamen excusabiles sunt quam homo, qui ab ente essentialiter superiore tentabatur.

402. *Quaerunt theologi, utrum angeli statim post peccatum damnati sint,* an aliquod tempus resipiscendi habuerint. Sunt quidem pauci, ut *Salmeron* (In 2 Petri 2 disp. 3, dub. 3), qui censent angelos non fuisse damnatos, nisi postquam oblatam a Deo paenitentiam reiecerint. Sed communissima sententia est angelos peccantes sine ulla paenitentiae facultate statim fuisse damnatos. Nam „Deus angelis peccantibus non pepercit" (2 Petri 2, 4), sed satan sicut fulgur de caelo cecidit (Luc. 10, 18). „De angelis quidem [Deus] hoc disposuit et implevit, ut, si quis eorum bonitatem voluntatis perderet, numquam eam divino munere repararet" (*Fulgentius,* De fide ad Petr. c. 3, n. 30; *M* 65, 687). „Deus apostatam spiritum ad paenitentiam nequaquam revocat, sed viam superbiae eius nesciens damnat" (*Gregor. M.,* Moral. l. 2, c. 5; *M* 75, 558). Immo sunt, qui cum *Ioanne Damasceno* (De fide l. 2, c. 3; *M* 94, 867) et *S. Thoma* (1, q. 64, a. 2; cf. tamen q. 63, a. 5 ad 4) censeant angelicam voluntatem post factam electionem intrinsecus non iam posse mutari, quod angelus, sicut immobiliter apprehendat per intellectum, ita indeclinabiliter adhaereat per voluntatem. Sed plurimi alii hoc non admittunt, quia angelus, cum non sit omniscius, potest intel-

lectum suum avertere ab uno obiecto ad aliud (*Suarez,* De ang. l. 3, c. 10, n. 5 sqq.). Hi igitur dicunt principalem rationem obdurationis angelorum esse, quod Deus illis denegaverit moram et gratiam paenitentiae (ib. l. 8, c. 1, n. 21 sqq. et c. 7, n. 6 sqq.). Itaque angeli peccantes omnes in aeternum damnati sunt et patiuntur poenam damni et sensus (Matth. 25, 41), quae poena magis explicatur in tractatu de novissimis (IX, n. 634 658 sqq.). Quamvis autem locus proprius damnatorum angelorum sit infernus, ante diem iudicii versantur quidam daemones etiam in hoc mundo. Postea autem ex inclusione perpetua in infernum poena eorum accidentaliter crescet (*Suarez* l. c. l. 8, c. 16, n. 29 sqq. et c. 17. *Laur. Janssens,* Sum. theol. VI 869 sqq. *Beraza,* De Deo creante n. 651 sqq.).

Prop. XLII. Angeli boni sunt ministri Dei in negotio salutis hominum. De fide (Sum. 1, q. 112 113).

403. Angelos esse ministros salutis hominum *S. Scriptura* saepissime testatur. „Immittet [castra ponet] angelus Domini in circuitu timentium eum" (Ps. 33, 8). „Angelis suis mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis" (Ps. 90, 11). „Nonne omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos, qui hereditatem capient salutis?" (Hebr. 1, 14.) Cf. Gen. 19; 28, 12; Ios. 5, 14; Iud. 13, 3 sqq.; Tob. 12; Is. 6, 6; Dan. 10, 5 sqq.; Zach. 1, 9 sqq.; 2 Mach. 3, 25 sqq.; Matth. 18, 10; Act. 1, 11; 5, 19; 10, 3; 12, 7; Apoc. 8, 1 sqq.; 16, 1 sqq.; 20, 1 sqq.

Traditionis argumentum habes in Breviario in festo SS. Angelorum Custodum et per octavam, ubi inveniuntur testimonia SS. Ambrosii, Hieronymi, Hilarii, Augustini, Bernardi, Chrysostomi.

404. Ex his testimoniis efficitur *singulos homines vel saltem singulos fideles habere angelum custodem*[1]. „Hinc manifestum est, quia omnes sancti angelos habeant" (*S. Ioan. Chrysost.,* Hom. 59 in Matth. n. 4; *M* 58, 579). „Cuilibet fidelium est angelus adiunctus, dignus videre faciem Patris in caelis" (*S. Basilius,* In Ps. 48, n. 9; *M* 29, 454; cf. In Ps. 33, 8; *M* 29, 363). Etiam „ex adulterio susceptas proles tutelaribus angelis commendari, ex divinis litteris accepimus" (*S. Methodius,* Conviv. or. 2, c. 6; *M* 18, 58). „Magna dignitas animarum, ut unaquaeque habeat ab ortu nativitatis in custodiam sui angelum delegatum" (*S. Hieronymus,* In Matth. 18, 10; *M* 26, 130). Ecclesia autem eo ipso, quod talia dicta in officia Breviarii recepit, satis ostendit hunc esse suum sensum, quamvis numquam diserte definiverit singulos homines habere angelum custodem (cf. IV, n. 632). Plura testimonia collegit

[1] De hac re scripsi opusculum, in quo copiosius expositam invenies doctrinam Scripturae et traditionis (Die heiligen Schutzengel, Freiburg im Breisgau ²1925).

Petavius (De ang. l. 2, c. 7, n. 3 sqq.). *Suarez* ait: „Assertio posita catholica est. Quamvis enim non sit expressa in Scriptura vel ab ecclesia definita, tanto consensu ecclesiae universalis recepta est, et in Scriptura, prout a Patribus intellecta est, tam magnum habet fundamentum, ut sine ingenti temeritate ac fere errore negari non possit" (De ang. l. 6, c. 17, n. 8). Sensus fidelium apparet in precandi formulis, quarum nonnullas ecclesia indulgentiis auxit („Angele Dei, qui custos es mei . . ."). Fundamentum scripturisticum in eo maxime est, quod in S. Scriptura angeli dicuntur venire in auxilium diversissimorum hominum (Moyses, Iudith, Tobias, tres pueri in camino ignis, prophetae, Machabaei, apostoli, parvuli pueri, christiani persecutionibus obnoxii). Et quidem videmus hoc angelorum auxilium ubique supponi ut rem omnibus notam (cf. 2 Mach. 15, 7 sq.; Act. 12, 15 etc.).

De qua re *Catechismus Romanus* haec habet: „Est Dei providentia datum hoc negotium angelis, ut custodiant humanum genus singulisque hominibus praesto sint, ne gravius aliquod detrimentum accipiant. Nam ut parentes, si infesta et periculosa via filiis iter faciendum sit, custodes adhibent et periculorum adiutores, sic caelestis parens in hoc itinere, quo ad caelestem patriam tendimus, singulis nobis praeposuit angelos, quorum ope ac diligentia tecti furtim paratos ab hoste laqueos vitaremus et factos in nos horribiles impetus repelleremus iisque ducibus rectum iter teneremus, ne obiectus aliquis error a fallaci adversario nos de via posset deducere, quae ducit in caelum. Quam vero habeat utilitatem haec de hominibus Dei cura ac providentia singularis, cuius munus et administratio mandata est angelis, quorum inter Deum et homines media est et interiecta natura, patet exemplis, quorum copiam suppeditant Divinae Litterae, quae testantur saepe Dei benignitate factum esse, ut inspectantibus hominibus angeli mirabiles res efficerent, quibus moneremur innumerabilia eius generis, quae sub oculos non caderent, a custodibus nostrae salutis angelis effici utiliter ac salutariter. [Allatis exemplis Tobiae et Petri:] Huius generis exemplorum, quemadmodum diximus, referta est Sacrarum Litterarum historia, quibus intellegimus, quanta sit vis beneficiorum, quae confert in homines Deus angelis interpretibus et internuntiis, nec solum certa aliqua et privata de re missis, sed a primo ortu nostrae curae praepositis et singulorum hominum salutis praesidio collocatis" (P. 4, c. 9, n. 4 sqq.). Itaque *rationes convenientiae* pro ministerio angelorum sunt: a) imbecillitas hominum et impugnatio malorum daemonum, b) destinatio hominum ad constituendam unam civitatem caelestem cum sanctis angelis, c) exemplum Christi redemptoris (cf. *I. P. Kirsch,* Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen, Mainz 1900, 207 sqq.).

Etsi quidam Patres de fidelium tantum angelis custodibus loquuntur, alii tamen hanc custodiam ad omnes homines extendunt, ut *S. Hieronymus* (l. c.). Item *S. Gregorius Nyss.,* secundum quem „paterna traditio" est: „Natura nostra in peccatum lapsa Deum non reliquisse

miseriam nostram absque patrocinio, sed ab eo angelum aliquem ex iis, qui incorpoream naturam sortiti sunt, constitutum esse ad auxiliandum uniuscuiusque vitae" (De vita Moysis; *M* 44, 337). Similiter ii, qui dicunt hominem a die nativitatis suae accipere angelum custodem. De qua re *Origenes* testatur iam sua aetate fuisse duplicem sententiam, aliis dicentibus custodem angelum dari in baptismo, aliis affirmantibus eum constitui a nativitate hominis (In Matth. tom. 13, n. 27; *M* 13, 1165 sq.). Postea haec altera sententia communiter recepta est. *S. Thomas* ait: „Cuilibet homini, quamdiu viator est, custos angelus deputatur" (1, q. 113, a. 4). „Ea, quae providentur homini a Deo, in quantum habet naturam rationalem, ex tunc ei exhibentur, ex quo nascendo talem naturam accipit; et tale beneficium est custodia angelorum" (ib. a. 5). Similiter ceteri theologi scholastici, qui hanc doctrinam solent proponere ut probabiliorem et bene fundatam.

405. Communius censent theologi *unum* angelum eodem tempore non custodire nisi *unum* hominem[1] et hunc quidem a nativitate usque ad mortem, etiamsi hic homo non sit praedestinatus neque sanctus neque fidelis, quamvis angeli eo maiore amore homines prosequantur, quo magis hi amore digni sunt. Porro docent etiam *regnis, ecclesiis aliisque communitatibus angelos custodes praeponi* (cf. Dan. 10, 12 sqq.; Zach. 1, 12; Act. 16, 9), similiter personas publicas, ut pontifices, episcopos, reges habere praeter angelum custodem, quem habent ut personae privatae, alium angelum ratione muneris (*Suarez,* De ang. l. 6, c. 17).

E Patribus audiatur e. g. *S. Basilius:* „Angeli omnes, ut appellationem unam, ita etiam eandem omnino inter se naturam habent; sed tamen ex iis alii quidem praefecti sunt gentibus, alii vero unicuique fidelium adiuncti comites sunt. Quanto autem gens tota uni viro praestat, tanto certe necesse est angeli alicui genti praesidentis dignitatem dignitate alterius, cui viri privati tutela concreditur, maiorem esse. Quod autem unicuique fidelium adsit angelus velut paedagogus quidam et pastor vitam dirigens, nemo contradicet, qui meminerit verborum Domini, qui ait: ‚Ne contemnatis unum ex his pusillis, eo quod angeli eorum semper vident faciem Patris mei, qui in caelis est' (Matth. 18, 10). Et psalmista dicit: ‚Castra metabitur angelus Domini in circuitu timentium ipsum' (Ps. 33, 8), et: ‚Angelus, qui liberavit me a iuventute mea' (Gen. 48, 16), et quaecumque eiusdem generis sunt. Quod autem rursus sint angeli quidam, qui gentibus integris praepositi sunt, docet nos per canticum Moyses, dum ait: ‚Quando dividebat Altissimus gentes, quando dispersit filios Adam, constituit terminos gentium iuxta numerum angelorum suorum' (Deut. 32, 8 graece). Et sapiens Daniel in

[1] *Theodoretus* concludit angelos habere „circumscriptam" substantiam, „cum Christus Dominus dixerit singulos homines subesse singulorum angelorum procurationi" (In Gen. 1, ad interrog. 3; *M* 80, 80).

visione angeli audivit ipsum dicentem: ‚Princeps regni persarum stetit ex adverso mihi; et ecce, Michael unus de principibus primis venit mihi auxiliaturus, et ipsum reliqui illic cum principe rege persarum.' Et paulo post ille ipse ait: ‚Et princeps graecorum veniebat' (Dan. 10, 13 20). Sed et copiarum Domini imperator ac dux dicitur is, qui Iesu Nave ad Iordanem manifestatus est (Ios. 5, 14). Et rursus legiones quaedam angelorum dicuntur Domino discipulis dicente: ‚An putatis, quod non possum rogare Patrem meum, et exhibebit mihi hic plus quam duodecim legiones angelorum?' (Matth. 26, 53.) Qui igitur dux est exercitus eorum angelorum, qui in legionibus recensentur, ille profecto princeps est" (Adversus Eunom. l. 3, n. 1; *M* 29, 655 sqq.).

Angelos etiam creaturis irrationalibus praesidere Patres et scholastici communiter censent (*Suarez* l. c. n. 25 sqq.; c. 19, n. 19 sqq.). Et angelos quidem posse uti rebus inferioribus ex voluntate Dei, sive ad homines protegendos sive ad eos puniendos, non est cur in dubium vocetur (Io. 5, 4. Act. 14, 18; 16, 5)[1]. Ad naturales autem rerum actiones nullum requiritur ministerium angelorum, cum omnia in ordine physico fiant secundum leges innatas et necessario agentes. Si quis tamen censet etiam in his regulariter cooperari angelos, nihil dicit, quod repugnet, sed neque hoc probari potest (cf. *Laur. Janssens,* Sum. theol. VI 940 sqq.).

406. Est *satis communis opinio inter veteres theologos non omnes angelos mitti* ad ministerium hominum, sed tres tantum inferiores ordines; et ita angelos dividunt in assistentes (scilicet ad thronum Dei) et ministrantes. „Sententia haec potissimum fundatur auctoritate Dionysii" (*Suarez* l. c. l. 6, c. 9, n. 6; cf. c. 18). Itaque scholastici, si scivissent hunc Dionysium non fuisse immediatum discipulum apostolorum, non tantam ei auctoritatem tribuissent in sententia, quae nullum habet fundamentum scripturisticum, immo cum dictis Scripturae per vim tantum conciliari potest. „Nonne omnes [angeli] sunt administratorii spiritus?" (Hebr. 1, 14.) His verbis apostolus utitur ad ostendendum Christum esse superiorem omnibus angelis. Cur omnes „angeli" dicuntur, nisi omnes mittuntur? Praeterea diserte dicuntur quidam ex supremis angelis missi esse. „Ego sum Raphael angelus, unus ex septem, qui adstamus ante Dominum" (Tob. 12, 15), et tamen missus erat in ministerium Tobiae. Ad Isaiam mittitur unus de Seraphim, qui stant ante thronum Dei (Is. 6, 6). Gabriel venit ad B. Virginem; Michael saepius missus legitur (Dan. 12, 1. Iudae 9 etc.), qui est „unus de principibus primis" (Dan. 10, 13). Quomodo autem hi textus torqueantur, ne illi divisioni obsistant, vide apud *Suarez,* De ang. l. 6, c. 10. Potest tamen

[1] Num S. Paulus quibusdam locis de spiritibus astralibus loquatur, vide apud *G. Kurze,* Der Engels- und Teufelsglaube des Apostels Paulus 124 sqq., qui hoc omnino negat.

admitti mitigata sententia Suaresii supremos angelos non mitti communiter ad custodiendos homines, sed extraordinarie tantum. Cf. *Beraza,* De Deo creante n. 690 sqq.

407. Quod attinet *ad ministeria eorum,* angeli a) arcent pericula corporis et animae, ut patet e. g. ex libro Tobiae; b) sanctis cogitationibus incitant ad bonum (Act. 8, 26; 10, 3 sqq.); c) preces hominum Deo offerunt et pro nobis orant (Tob. 12, 12. Apoc. 8, 3); d) deducunt animas mortuorum in caelum vel eas visitant et consolantur in purgatorio, ut patet ex orationibus ecclesiae in Missis pro defunctis (cf. *Suarez* l. c. c. 19). — Quod ad illuminationem mentis attinet, theologi communiter docent angelos non posse potentia naturali directe species vel lumen intellectuale in homine producere, sed solum in phantasiam influere et ita magis ex parte obiectiva cogitationes excitare et per has voluntatem movere (*Suarez* l. c. c. 16, n. 10 24 38). Angelos tum ut cives caelestes tum ob beneficia nobis praestita colendos esse patet (cf. IV, n. 628 sqq.).

Apud Danielem 10, 13 20 angeli custodes dicuntur inter se resistere et praeliari. Sed quomodo possunt beati spiritus inter se pugnare? Respondet *S. Thomas:* Pugna bonorum angelorum ex hoc intellegitur, „quia contraria merita [hominum sibi commissorum] ex diversis partibus ad divinum examen referebant, divinam sententiam exspectantes; et hoc est, quod *Gregorius* dicit 17 Moral. [c. 12; *M* 76, 19] exponens verba Danielis: ‚Sublimes spiritus, gentibus principantes, nequaquam pro iniuste agentibus decertant, si eorum facta recte iudicantes examinant; cumque uniuscuiusque gentis vel culpa vel iustitia ad supernae curiae solium ducitur, eiusdem gentis praepositus vel obtinuisse in certamine vel non obtinuisse perhibetur; quorum tamen omnium una victoria est super se opificis voluntas summa, quam dum semper aspiciunt, quod obtinere non valent, nequaquam volunt'[1]; unde nec petunt" (In 4, dist. 45, q. 3, a. 3 ad 3). Nam „considerandum est, quod divina iudicia circa diversa regna et diversos homines per angelos exercentur. In suis autem actionibus angeli per divinam sententiam regulantur. Contingit autem quandoque, quod in diversis regnis vel in diversis hominibus contraria merita vel demerita inveniuntur, ut unus [populus vel homo] alteri subdatur vel praesit [postferatur vel praeferatur]. Quid autem ordo divinae sapientiae habeat, cognoscere [angeli] non possunt nisi Deo revelante; unde necesse habent super his sapientiam Dei consulere. Sic igitur in quantum de contrariis meritis et sibi repugnantibus divinam consulunt voluntatem, resistere sibi invicem dicuntur; non quia sint eorum contrariae voluntates (cum in hoc omnes concordent, quod Dei sententia impleatur), sed quia ea, de quibus consulunt, sunt repugnantia" (1, q. 113, a. 8).

[1] Verba Gregorii apud Thomam nonnihil mutata sunt, non tamen mutatus est sensus.

At sic quaestio de loco Danielis nondum est soluta, quia Gabriel dicit sibi iam ante aliquod tempus voluntatem Dei notam fuisse, sed angelum persarum sibi restitisse (Dan. 10, 12 sq.). Videtur igitur proxime indicari quemvis angelum de salute populi sibi commissi esse maxime sollicitum eique promovendae omni vi studere. Unde per quendam anthropomorphismum repraesentantur angeli inter se pugnare, quatenus utilitates gentium ipsis commissarum inter se sunt oppositae. Videtur etiam indicari uni angelo voluntatem Dei iam fuisse revelatam, quam alter angelus etiamtum ignorabat. Quare hic alter angelus poterat pro populo persico varia facere, quae impediebant exauditionem precum Danielis, usquedum Michael nomine Dei angelo persarum decretum divinum manifestavit. Sed hae sunt coniecturae. Quidam putant fuisse pugnam bonorum angelorum contra malos angelos. Alii aliter textum explicant (cf. *Knabenbauer,* Comment. in Danielem 280 sqq.).

Prop. XLIII. Angeli mali ex permissione Dei variis modis homines infestare possunt. De fide (Sum. 1, q. 114).

408. *Angeli mali tentant homines ad peccata committenda.* „Induite vos armaturam Dei, ut possitis stare adversus insidias diaboli. Quoniam non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus principes et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum, contra spiritualia nequitiae in caelestibus" (Eph. 6, 11 12). „Sobrii estote et vigilate, quia adversarius vester diabolus tamquam leo rugiens circuit, quaerens quem devoret. Cui resistite fortes in fide" (1 Petri 5, 8 9). „Venit diabolus et tollit verbum de corde eorum, ne credentes salvi fiant" (Luc. 8, 12). Inimicus homo, qui seminavit zizania, est diabolus (Matth. 13, 28 39). „Simon, Simon, ecce satanas expetivit vos, ut cribraret sicut triticum" (Luc. 22, 31). Cf. Act. 5, 3; 1 Cor. 7, 5; 2 Cor. 4, 4; 11, 14; Iac. 4, 7 etc. Ideo Christus etiam in hac re voluit nobis similis fieri et tentari a diabolo. Potestas tentandi est diabolo naturalis, pendet tamen usus eius a permissione divina (*Suarez,* De ang. l. 8, c. 18, n. 7 sqq.). Cf. *Denz.* n. 806.

409. Daemon autem potest tentare *tum per agentia externa,* quae ad peccatum incitant, ut per malos homines, *tum intrinsecus,* non quidem efficiendo actum vel speciem vel simile quid in superioribus facultatibus, sed movendo phantasiam per aliquod obiectum vel excitando humores et nervos hominis et generatim proxime influendo in partem inferiorem (cf. *Suarez,* De ang. l. 8, c. 19, n. 9 sqq.; *Catech. Rom.* P. 4, c. 15, n. 10). Utrum autem diabolus omni omnino tentationi se immisceat, an sint etiam tentationes, quae nullo modo a daemone procedant, non est una Patrum et theologorum sententia. „Res videtur utrimque satis incerta, et ratio incertitudinis est, quia non est quaestio de potestate, sed de facto" (*Suarez* l. c. n. 20; cf. *S. Thomas* 1, q. 114, a. 3). Potest enim

homo a sola concupiscentia tentari; ex altera vero parte malitia daemonis est tanta, ut non appareat, cur ab urgenda tentatione abstineat. Censent multi theologi singulos homines praeter angelum custodem habere etiam malum angelum ad tentandos eos (*Suarez* l. c. c. 21, n. 30). Officia malorum angelorum distribuuntur ab eorum capite; nam eos esse sub aliquo capite Scriptura clare indicat (Luc. 11, 17 sqq. Matth. 12, 24; 25, 41). Ratio autem praelationis in Lucifero partim est ex naturali eius excellentia, partim ex libera electione malorum angelorum, qui eum sibi belli ducem contra Deum et homines elegerunt.

410. *Daemones interdum homines malis physicis afficiunt,* Deo ita permittente vel etiam iubente sive ad punienda peccata sive ad exercendos homines in virtutibus. Ita Asmodaeus daemon viros Sarae interfecit (Tob. 3, 8). Ita mala, quae Iob pertulit, ad malitiam daemonis referuntur (Iob 2, 7 8). Ita in evangeliis varii morbi infestationi diabolicae adscribuntur (Matth. 12, 22; 17, 14 sqq. etc.). Ideo ecclesia in benedicendis aqua, sale etc. rogat Deum, ut per haec sacramentalia impugnationes daemonum a fidelibus arceantur.

411. Specialis modus infestandi homines est *obsessio,* quae in eo consistit, quod daemon corpus hominis occupat et organis eius utitur contra voluntatem hominis, addens etiam facultates, quae vires physicas hominis transcendunt. Distinguuntur a theologis varii gradus. Circumsessio est, quando daemon extrinsecus in corpus influit et actiones hominis impedit. Obsessio dicitur, quando intrinsecus in homine residet et viribus eius physicis tamquam suis utitur, ita ut sit grave internum dissidium inter voluntatem hominis et potentiam daemonis, quia facultates in diversas partes inflectere conantur. Dicitur possessio, si daemon tam plenum dominium obtinet, ut tota fere hominis actio cesset, quamvis daemon numquam directum imperium in voluntatem hominis obtinere possit.

Obsessiones esse possibiles Christus Dominus diserte testatur, ut quando iubet daemones exire ex homine (Luc. 4, 33 sqq. 41; 8, 27), vel quando interrogat nomen eorum (Marc. 5, 9), vel quando discipulos monet, ne nimis gaudeant de potestate in daemones (Luc. 10, 17 sqq.), vel quando concedit se daemones eicere ex hominibus, sed negat se hoc facere in potestate satanae (Matth. 12, 22 sqq.). Etiam post tempora Christi fuisse daemoniacos testantur Actus apostolorum (Act. 16, 16 sqq.; 19, 12), et idem inde quoque patet, quod apologetae veteres tam fidenter provocabant ad potestatem christianorum eiciendi daemones (e. g. *Irenaeus,* Adv. haer. l. 2, c. 32, n. 4; *M* 7, 829; *Tertullianus,* Apolog. c. 23; *M* 1, 413; *Cyprianus,* Adv. Demetr. c. 15; *H* 1, 361). Idem constat ex formulis, quas ecclesia adhibendas praescribit ad exorcizandos energumenos, et ex codice *iur. can.,* can. 1151 sq. Cf. *I. Smit,* De

daemoniacis in historia evangelica, Romae 1912. Appellationes: possessi et energumeni non sunt biblicae; in Scriptura enim tales homines dicuntur „habentes daemonia“ (cf. e. g. Matth. 8, 28 33)[1].

412. *Obsessio neque est peccatum neque necessario est poena peccati,* cum possit a Deo permitti ad varios fines bonos, ut ad homines sanctos magis purificandos et simul ad manifestandam malitiam diaboli. Neque obsessio ullo modo concipienda est ut unio hypostatica, immo ne ad analogiam quidem inhabitationis Spiritus Sancti, cum diabolus numquam intima cordis occupare possit, sed coniunctio est simpliciter ut motoris et moti. Obiectiones contra catholicam de daemoniacis doctrinam discutit *Beraza* (De Deo creante n. 782 sqq.).

413. Tandem *possunt homines quoddam commercium inire cum daemone,* possunt ei cultum exhibere et ab eo impetrare opem ad patranda facinora, quae vires humanas superant. Christus ipse praedixit: „Surgent pseudochristi et pseudoprophetae et dabunt signa et prodigia, ita ut in errorem inducantur (si fieri potest) etiam electi“ (Matth. 24, 24; cf. Apoc. 13, 11 sqq.). Haec signa cum neque fiant per Deum neque per bonos angelos, ergo per daemones (cf. Apoc. 20, 7). Invocationes daemonum in vetere testamento sub gravissima poena interdictae erant (Lev. 20, 27. Deut. 18, 10 sqq.). Tota idololatria considerabatur ut commercium cum daemone (Lev. 17, 7. Deut. 32, 17. 1 Cor. 10, 20), et hoc ideo quoque, quia daemones saepe per idola interrogabantur et responsa dabant (cf. 4 Reg. 1, 1 sqq.; Ez. 21, 21).

414. Patres testantur daemones per simulacra edidisse oracula. Ita *Minuc. Felix:* „Impuri spiritus, daemones... sub statuis et imaginibus consecrati delitescunt et afflatu suo auctoritatem quasi praesentis numinis consequuntur, dum inspirantur interim vatibus, dum fanis immorantur, dum nonnumquam extorum fibras animant, avium volatus gubernant, sortes regunt, oracula efficiunt falsis pluribus involuta; nam et falluntur et fallunt“ (Octav. c. 27; *M* 3, 323). *S. Athanasius:* „Quando apud graecos et ubique gentium oracula cessaverunt et in nihilum sunt redacta, nisi cum usque ad terram se manifestavit Dominus?... Veniat, qui horum experimentum capere velit, et in ipsis praestigiis daemonum et imposturis vaticiniorum et miraculis magiae utatur signo crucis ab ipsis deriso nomenque Christi invocet, et videbit eius metu daemones fugere, vaticinia tacere, magias irritas esse“ (De incarn. Verbi n. 46 sqq.; *M* 25, 178 sqq. Cf. ib. 150 sqq.). Simili modo loquuntur: *Tertullianus,* Apolog. 21 22; *M* 1, 392 404. *S. Iustinus M.,* Apolog. I, n. 18; *M* 6, 355. *Origenes,* Hom. 16 in Num.;

[1] Graece, Matth. 4, 24; 8, 16; 12, 22: δαιμονιζόμενοι; item Marc. 1, 32; 5, 15; Io. 10, 21. Matth. 15, 22 legitur verbum δαιμονίζεσθαι; item Luc. 8, 36. Act. 10, 38: καταδυναστευομένους (Vulg. Oppressos) ὑπὸ τοῦ διαβόλου.

M 12, 690. *Eusebius,* Praepar. evang. l. 4, c. 1 sqq. et l. 5, c. 1; *M* 21, 229 309. *S. Cyrillus Alex.,* In Os. 4, 12; *M* 71, 130. *S. Hieronymus,* In Os. 4, 12; *M* 25, 850. *Theodoretus,* Curatio graec. affect. orat. 10; *M* 83, 1059. (Cf. *Palmieri,* De Deo creante 483 sqq.)

Itaque dubium esse nequit posse homines cum daemonibus commercium habere, quod est genus quoddam peccati superstitionis, de quo alibi agitur (cf. *S. Thomas* 2, 2, q. 92—96; *Lehmkuhl* I[12], n. 488 sqq.). Saepe vetera concilia eiusmodi superstitiones interdixerunt et gravissimis poenis affecerunt (cf. *Gratiani* Decret. causa 26, q. 5).

415. *Ad eiusmodi autem res superstitiosas diiudicandas haec notanda sunt:*

a) A priori non facile credendum est interventum daemonis adesse, nisi indubitatis argumentis probetur. Irrationabile enim est ad occultas causas recurrere, quamdiu non constat causas communiter agentes non sufficere. Maxime incredulitas hac in re credulitati tum praeferenda est, cum agitur de hominibus, qui tales res per modum negotii peragunt et inde quaestum faciunt. Saepissime enim accidit, ut quaedam facta viderentur citra dubium stabilita et tamen postea inventum sit fuisse meras fraudes praestigiatorum. Ita saepe factum est de apparitione personarum, de scriptione in interiore parte tabularum clausarum etc. (cf. *I. Zahn,* Einführung in die christliche Mystik [3—5], Paderborn 1922, 512 sqq.).

b) Ex altera parte, ut habeatur grave peccatum, non requiritur, ut obiective adsit cooperatio daemonis, sed sufficit subiectiva persuasio seu fundata suspicio eorum, qui rebus talibus utuntur, eas non posse fieri sine ope daemonum.

c) Neque simpliciter omnia, quae narrantur de pactis hominum cum daemonibus, ut fabulae reicienda sunt, sed si de facto cum historica certitudine constat, et si hoc factum per nullas vires physicas et per nulla artificia humana explicari potest, utique rationabiliter recurritur ad altiora agentia. Ex circumstantiis autem apparebit, utrum Deus vel angeli boni an daemones censendi sint illa altiora agentia. Sed in eiusmodi iudiciis ferendis summa cautio adhibenda est, quia in rebus, quae a sensibus valde remotae sunt, error facillime committitur. Sufficiat nobis hic possibilitatem commercii daemoniaci statuisse; de singulis factis iudicare est potius auctoritatis ecclesiasticae, cuius iudicium omnibus sequendum est. (Cf. Theol. Quartalschrift 1901, 1 sqq.)

De magia, hypnotismo, spiritismo habes satis copiosam expositionem apud *Beraza* (De Deo creante n. 788—862). Generatim hae quaestiones solent tractari in Theologia morali.

TRACTATUS II.

DE DEO FINE ULTIMO.

PRAENOTANDA DE NOTIONE FINIS ULTIMI ET DE DIVISIONE HUIUS TRACTATUS.

416. In tractatu de Deo creatore (supra n. 47 sqq.) probatum est omnia *creata esse a Deo eum in finem, ut divina bonitas manifestetur et glorificetur,* seu omnia creata esse ad gloriam Dei externam. Hic autem finis, qui est simpliciter ultimus omnium creaturarum, imprimis eo obtinetur, quod creaturae suo modo participes sunt bonitatis Dei et hac ratione perfectiones divinas suis perfectionibus repraesentant.

417. Qui finis, quamvis omnibus creaturis sit communis, alio tamen modo respicit creaturas rationales, alio modo creaturas irrationales. Hae enim *obiective* tantum Deum glorificant, quatenus imitando perfectiones divinas exhibent. Homo autem non solum hoc modo Deum glorificat idque multo perfectius ceteris creaturis, quae sunt solum vestigium quoddam Dei, cum ipse ut natura rationalis sit similitudo et imago Dei (Gen. 1, 26 27), sed etiam quia excellentiam Dei ex creaturis intellegere, agnoscere, laudare, amare potest. Haec est *formalis gloria Dei,* quae est proximus finis gloriae obiectivae. Nam cum obiectiva gloria sit ad hoc, ut excellentia Dei manifestetur, necessario alicui manifestanda est. Neque vero manifestanda est Deo ipsi, ut cui creaturae nihil manifestare possint, quod non prius modo longe perfectiore noverit. Ergo gloria obiectiva externa necessario proxime referenda est ad creaturas rationales, quae ex rebus creatis creatoris notitiam acquirere debent. Rursus mundus aspectabilis non refertur ad creaturas mere spirituales, quia obiectum proprium cognitionis earum non est intellegibile in sensibilibus, sed intellegibile purum. Ergo *mundus aspectabilis proxime factus est propter hominem,* ut ab homine invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciantur, sempiterna scilicet eius virtus et divinitas (Rom. 1, 20). „Creavit illis [hominibus] scientiam spiritus, sensu implevit cor illorum, et mala et bona ostendit illis. Posuit oculum suum super corda eorum, ostendere

illis magnalia operum suorum, ut nomen sanctificationis collaudent, et gloriari in mirabilibus illius, ut magnalia enarrent operum eius" (Eccli. 17, 6 sqq. Cf. 1 Cor. 3, 22 23).

418. Ergo *proximus finis hominis est Deum ex creaturis cognoscere eumque ope creaturarum glorificare,* ubi nomine creaturarum intellegendae sunt non solae res subsistentes, sed etiam omnes eventus sive boni sive mali, qui in rerum cursu accidunt. „Ut sciant hi, qui ab ortu solis et qui ab occidente, quoniam absque me non est: Ego Dominus, et non est alter; formans lucem et creans tenebras, faciens pacem et creans malum: ego Dominus faciens haec omnia" (Is. 45, 6 7).

419. Iamvero *homo eo ipso, quod suis actionibus Deum glorificat, se ipsum quoque perficit,* quia conveniens actus est perfectio agentis. Ideo Deus, sicut finem ultimum homini externum vult esse Dei gloriam, ita finem ultimum homini internum vult esse hominis perfectionem. Alterum enim ab altero separari nequit.

420. Per se quidem homo indefinitae perfectibilitatis est et in cognoscendo et amando Deo semper proficere potest. Nihilominus iam in ethica naturali demonstratur[1] hominem non esse destinatum ad hoc, ut in omnem aeternitatem altiores gradus perfectionis acquirat, sed ei potius a Deo praestitutam esse aliquam finalem perfectionem, qua acquisita omne desiderium ulterioris perfectionis cesset eiusque loco gaudium et quieta possessio succedat. Diserte idem docet revelatio, ut ex postea dicendis apparebit (cf. *Gregorius de Val.* II, disp. 1, q. 1, punct. 4). Haec igitur finalis perfectio est *ultimus finis hominis internus,* qui finis sub ratione boni perfecti et consummati dicitur *hominis beatitudo.* Ergo et gloria Dei formalis et ultimus finis hominis et beatitudo hominis sunt una eademque res secundum diversos respectus.

421. Porro in tractatu de Deo Uno (II, n. 61 sqq.) et in tractatu de Deo creante (supra n. 169 sqq.) probatum est a Deo hominem relictum non esse in ordine naturali, sed evectum esse ad ordinem supernaturalem. Ordo autem supernaturalis is est, cuius ultimus finis est *beatitudo supernaturalis.* Neque hic finis et media ad hunc finem necessaria ita homini proposita sunt, ut pro arbitrio liceat homini aut naturalem tantum finem aut supernaturalem prosequi, sed praeceptum ei impositum est amplectendi religionem a Christo annuntiatam (Instit. propaed. I, n. 178 sqq.) et se adiungendi ecclesiae a Christo institutae (ib. n. 391 sqq.), ut in ea ad salutem ducatur per sacramenta et alia media gratiae (cf. De baptismo VI, n. 409 sqq.; De paenit. VII, n. 353 sqq.). Unde omnes, qui post usum rationis ex hac vita decedunt, in ultimo iudicio

[1] Cf. *Th. Meyer,* Institutiones iuris naturalis I², n. 58; *Frins,* De actibus humanis I, Friburgi 1897, 66 sqq.

dividentur in duas classes: omnes gentes congregabuntur ante iudicem et segregabuntur in oves et in haedos a dextris et a sinistris iudicis, et illi ibunt in vitam aeternam, hi autem in supplicium aeternum (Matth. 25, 31 sqq.). Vita aeterna est beatitudo supernaturalis. Itaque sub poena aeternae damnationis in gehenna omnes obligantur, ut acquirant supernaturalem beatitudinem (cf. De novissimis IX, prop. XXXIV et XLIV). „Qui non est inventus in libro vitae scriptus, missus est in stagnum ignis" (Apoc. 20, 15). Ergo *beatitudo supernaturalis omnibus hominibus necessaria est,* ex obligatione divinitus imposita. (Cf. infra n. 516.)

Ergo post tractatum de Deo creante et elevante considerandus est hic finis ultimus supernaturalis, et videndum, quae sit habitudo actuum humanorum ad hunc finem; nam actibus suis homo ad finem ultimum tendere debet. Itaque loquemur:

1. de fine ultimo seu de beatitudine hominis;
2. de actibus humanis in se consideratis;
3. de relatione actuum humanorum ad finem ultimum.

Hic tractatus ad praecedentem de Deo creatore ita comparatur, ut, cum ibi actum sit de progressu creaturarum a Deo ut causa efficiente, hic agatur de regressu creaturarum ad Deum ut causam finalem.

SECTIO I.

DE ULTIMO FINE HOMINIS.

422. Cum omnis finis sit bonum aliquod, quod homo appetit seu quod possidere cupit, distinguendum est ipsum bonum, quod appetitur, et assecutio seu possessio huius boni. Hac ratione finis ultimus dupliciter considerari potest: aut ut est obiectum aliquod, et sic vocatur beatitudo obiectiva; aut ut est possessio huius obiecti, et sic vocatur beatitudo subiectiva vel formalis. Itaque primo agendum est de beatitudine obiectiva, secundo de beatitudine formali, tertio de aliqua essentiali proprietate beatitudinis, quae est indefectibilitas. Quia autem in beatitudine praeter ea, quae absolute necessaria sunt, etiam alia bona inveniuntur, quae ad beatificandum hominem accidentaliter se habent, quarto agendum est de beatitudine accidentali. Tandem quinto de adeptione beatitudinis, i. e. num, quando, quomodo homo beatitudinem assequi possit.

ART. I.

DE BEATITUDINE OBIECTIVA.

Prop. XLIV. **Beatitudo obiectiva essentialis est solus Deus.** De fide (Sum. 1, 2, q. 2, a. 8; q. 3, a. 1).

423. *Loquimur de sola beatitudine essentiali* seu de obiecto, quod requiritur et sufficit, ut homo eius possessione sit beatus. Neque enim negamus statum beatitudinis praeter possessionem Dei multa alia bona in se continere. Sed haec bona etiamsi abessent, non impediretur beatitudo; ergo ad hanc non essentialiter necessaria sunt.

424. ***Arg. 1.*** **Ex S. Scriptura.**

Ad nostram thesim probandam totus liber Ecclesiastis valet. Ecclesiastes enim, postquam integro libro propositionem suam exposuit: „Vanitas vanitatum, et omnia vanitas“ (Eccle. 1, 2 et 12, 8), ita concludit: „Finem loquendi pariter omnes audiamus: Deum time, et mandata eius observa; hoc enim est omnis homo; et cuncta, quae fiunt, adducet Deus in iudicium pro omni errato [hebraice: pro omni abscondito], sive bonum sive malum illud sit“ (Eccle. 12, 13 14. Cf. Ps. 72 et Sap. 2 sqq.). Ergo cuncta bona creata hominem beare non possunt,

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

sed unicum negotium hominis est servatis mandatis divinis bonum apud Deum iudicium obtinere. Iis autem, qui iudicio Dei probantur, nulla alia merces promittitur nisi Deus ipse: „Ego merces tua magna nimis" (Gen. 15, 1; cf. De virt. theol. VIII, n. 478). Unde Christus Dominus docet: „Haec est vita aeterna, ut cognoscant te, solum Deum verum, et quem misisti, Iesum Christum" (Io. 17, 3). Vita aeterna in S. Scriptura idem est ac beatitudo (cf. e. g. Matth. 25, 21 34 46); ergo beatitudo consistit in intellectuali possessione Dei, quae incohative habetur in hac vita per fidem Iesu Christi, perfecte vero in altera vita. Cum igitur possessio Dei sit unica beatitudo nostra, S. Ioannes monet: „Nolite diligere mundum neque ea, quae in mundo sunt" (1 Io. 2, 15), quia, quaecumque in mundo sunt, beatos nos reddere non possunt, et contra, si amittantur, beatitudinem nostram impedire nequeunt. Ideo „unum est necessarium" (Luc. 10, 42), i. e. possessio Dei. Immo possessio bonorum creatorum saepe obest assequendae beatitudini. „Qui enim voluerit animam suam salvam facere, perdet eam; qui autem perdiderit animam suam propter me, inveniet eam. Quid enim prodest homini, si mundum universum lucretur, animae vero suae detrimentum patiatur?" (Matth. 16, 25 26.) Propterea: „Vae vobis divitibus . . ." (Luc. 6, 24). Contra vero: „Beati pauperes . . ." (ib. 20). Vere igitur solus Deus, „A et Ω, principium et finis" (Apoc. 1, 8).

425. ***Arg. 2.*** **Ex SS. Patribus et theologis.**

S. Augustinus: „Ut vita carnis anima est, ita beata vita hominis Deus est" (De civ. Dei l. 19, c. 26; *M* 41, 656; cf. l. 22, c. 30, n. 1; *M* 41, 801. In Ps. 72, n. 31; Ps. 102, n. 8; *M* 36, 927; 37, 1322). „Fecisti nos ad te, Domine, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te" (Conf. l. 1, c. 1, n. 1; *M* 32, 661). „Haec propria conveniensque intellectuali naturae vita est, si Dei particeps sit. . . . Deum videre vita animae est" (*S. Gregorius Nyss.,* De infant., qui praemature abripiuntur; *M* 46, 174 sq.). Eandem rem longius exsequuntur *Lactantius* (Div. instit. l. 3, c. 8 sqq.; *M* 6, 365 sqq.) et *S. Ambrosius* (De offic. l. 2, c. 2 sqq.; *M* 16, 104 sqq.). Idem theologi cum *S. Thoma* (1, 2, q. 2 3). Cf. *Gregorius de Valentia* (III, disp. 1, q. 3, n. 1), *Suarez* (De ultimo fine disp. 5, sect. 2, n. 3), *Wirceburgenses* (De beatit. n. 2).

Praeterea in catecheticis instructionibus et populi christiani exhortationibus ab hac veritate tamquam principio et fundamento initium sumi solet. Et revera in ea tota christiana doctrina de vita recte ordinanda innititur, eam tamquam certam supponit, sine ea corruit.

426. ***Arg. 3.*** **Ex definitione ecclesiae.**

Benedictus XII: „Auctoritate apostolica diffinimus, quod [beati] divina essentia perfruuntur, necnon quod ex tali visione et fruitione eorum animae, qui iam decesserunt, sunt vere beatae et habent vitam et requiem aeternam, et etiam illorum, qui postea decedent" (*Denz.* n. 530).

427. ***Arg. 4.*** **Ex ratione.**

Naturale desiderium beatitudinis, quod inest in anima, satiari debet. Atqui nullo creato bono satiari potest. Ergo bono increato satiari oportet.

Mai. patet, quia pugnat cum veritate, sanctitate, bonitate Dei tale desiderium animae indere neque tamen illi velle satisfacere.

Min. inde ostenditur, quod anima est indefinitae capacitatis et immortalis. Atqui bona cuncta creata sunt transitoria vel saltem finita. Ergo bonis creatis desiderium animae satiari nequit. Sed cum hoc argumentum copiose tractatum sit in Ethica naturali[1], immorari non libet. (Cf. *S. Thomas* 1, 2, q. 2 et q. 3, a. 6 sqq.; *Suarez,* De ult. fine disp. 5, sect. 1.)

428. ***Schol. 1.*** **Num praeter Deum alia ad beatitudinem requirantur.**

Cum beatitudo definiri soleat *status omnium bonorum aggregatione perfectus,* videri possunt etiam alia bona praeter Deum pertinere ad beatitudinem. In qua re distinguendum est inter ea, quae requiruntur, ut status beatitudinis sit subiective completus, et ea, quae ex parte obiecti requiruntur ad beatificandum hominem.

Ex parte subiectiva ad beatitudinem requiruntur ea, sine quibus homo non potest Deum perfecte possidere, ut est esse, vivere, intellegere, habere lumen gloriae, quae omnia sunt res creatae. Attamen haec non sunt obiecta beatitudinis essentialis, sed subiectivae dispositiones, quae ad beatitudinem obiectivam ordinantur.

Ex parte obiectiva praeter Deum nulla bona creata essentialiter requiruntur: attamen multa bona sunt, quae statui beatorum quam maxime conveniunt, immo ex essentiali beatitudine sua quasi sponte consequuntur. Haec bona constituunt beatitudinem accidentalem, de qua postea. Sicut igitur Deus se solo perfecte beatus est, ita ipse etiam est bonum sufficiens ad satiandum nostrum appetitum, quia fieri non potest, ut capacitas nostrarum facultatum extendatur ultra ambitum veri et boni infiniti, et praeter bonum, quod est omnis bonitas, indigeat etiam aliis bonis. Neque magis aestimabilis est cumulus bonorum exsurgens ex Deo cum creaturis quam solus Deus.

429. ***Schol. 2.*** **Utrum Deus sit obiectum beatitudinis secundum se totum an secundum speciale attributum.**

a) Quantum ad *attributa absoluta* dicendum est „Deum secundum omnia sua attributa et absolutas perfectiones esse obiectum proprium ac primarium nostrae beatitudinis perfectae, quam speramus in futura vita“ (*Suarez,* De ult. fine disp. 5, sect. 3, n. 3). Nam attributa a divina essentia realiter nullo modo distinguuntur, sed solum secundum analogum nostrum concipiendi modum. Atqui in beatitudine Deum non

[1] Cf. *Th. Meyer,* Institutiones iuris naturalis I [2], n. 59 sqq.

secundum analogias tantum cognoscemus, sed sicut est in se. Ergo etiam tota perfectio divina sine ulla distinctione erit obiectum beatitudinis. Item Deus est obiectum beatitudinis, ut est supremum verum intellegibile et supremum bonum amabile. Atqui hoc est non secundum specialem aliquam perfectionem. Ergo secundum totam perfectionem suam est obiectum beatitudinis.

b) Quantum ad *perfectiones relativas* dubitandum non est, quin etiam relationes personales sint obiectum essentiale beatitudinis; quia Deus, ut est in se, trinus est. Ergo si videtur, ut in se est, necessario quoque videtur trinitas personarum. Sicut tres personae divinae beatae sunt, quia inter se intellegunt et amant, ita idem est obiectum creatae beatitudinis, quae est participatio beatitudinis divinae. Tandem SS. Trinitas sine dubio in hac vita est obiectum nostrae fidei, spei, caritatis. Ergo erit etiam obiectum beatitudinis; nam non est alius finis quem appetimus, alius quem consequemur (cf. *Denz.* n. 693).

Nihilominus *id, quo Deus formaliter beatificat, est essentia, non relationes.* Nam relationes, licet intrinsecus Deum constituant, non tamen eum formaliter constituunt in ratione Deitatis; secus enim, si paternitas formaliter constitueret Deum ut Deum, Filius non esset Deus. Atqui Deus ut Deus est obiectum nostrae beatitudinis, quia Deus ut Deus est primum principium et ultimus finis omnis veri et boni. Ergo Deus ut Deus est formaliter obiectum beatitudinis, relationes vero personales concomitanter.

c) *Actus liberi, qui sunt in Deo,* entitative pertinent ad obiectum beatitudinis, prout scilicet sunt perfectio essentialis Dei; non vero terminative, prout ad hoc vel illud obiectum creatum terminantur, quia sub hac ratione nihil addunt perfectioni divinae. Similiter censendum est de ideis rerum, quae sunt in Deo. Hae enim secundum esse suum eminens sunt obiectum essentiale beatitudinis, quia sic sunt ipse Deus, non vero secundum formalem repraesentationem.

ART. II.

DE BEATITUDINE FORMALI.

Prop. XLV. Beatitudo formalis consistit in perfectione hominis accidentali et operativa. Explicatio theologica (Sum. 1, 2, q. 3, a. 2).

430. Cum Deus sit bonum a nobis distinctum, nulla vero res a nobis distincta possit nos beatos reddere, nisi aliquo modo nobiscum coniungatur, sequitur, ut *aliqua unio inter Deum et nos necessaria sit ad nos beatos reddendos.* Quaeritur ergo, quae et qualis sit haec unio.

Fuerunt, qui dicerent hanc unionem nulla re creata effici formaliter, sed esse aliquid increatum, i. e. esse substantiam divinam, quae animae per se ita illabatur, ut eam quam maxime perficiat et quodammodo in se transire faciat. Ita *Henricus Gandavensis* secundum *Suarez.*

De ult. fine disp. 6, sect. 1, n. 1. Alii putaverunt communicari cum beatis ipsam intellectionem increatam. *Has sententias reicimus.*

431. ***Pars I.*** **Beatitudo formalis consistit in perfectione accidentali.**

Probatur per exclusionem aliorum modorum.

a) *Primus modus* unionis inter animam et Deum est unio dependentiae, quatenus anima nostra continua conservatione et concursu Dei indiget. Sed hic modus non sufficit ad beatitudinem, quia est communis omnibus hominibus, etiam pessimis et damnatis.

b) *Secundus modus* unionis est intima Dei in creaturis inexsistentia, quatenus creaturae in Deo vivunt, moventur et sunt (Act. 17, 28). Sed experientia docet in hoc modo non consistere beatitudinem; immo non est proprie unio, sed sola praesentia et indistantia.

c) *Tertius modus* unionis esset, si ex anima et divinitate fieret una substantia composita. Sed hic modus admitti nequit. Aut enim illa substantia composita est una natura aut una persona. Una natura esse nequit, quia unio in unam naturam repugnat Deo secundum principia fidei et rationis. Unio vero personalis nulla est nisi in Christo. Ergo solus Christus esset beatus, si in hac unione consisteret beatitudo. Praeterea haec unio non est formaliter beatificans.

d) *Quartus modus* unionis esset, si Deus nullo producto termino creato solummodo aliter et aliter se haberet adversus hominem. Cum enim Deus sine sui mutatione possit omnia, quae creaturae per sui mutationem possunt, e. g. amare hominem et odio habere, videtur etiam posse hominem in miseria relinquere aut beatum reddere per virtualem tantum sui mutationem, qua manens in se, quod est, novam tribuit creaturis denominationem. Sed hoc fieri nequit; nam voluntas divina debet necessario habere aliquod obiectum. Ergo, si obiectum non est ipsa natura hominis, ut in unione hypostatica, necessario est aliquod accidens, quo homo afficitur.

Consequenter *Deus non potest cum homine communicare suam increatam cognitionem et dilectionem,* ut quidam imaginati sunt. Nam actus Dei est aeque incommunicabilis ac ipsa essentia Dei, cum qua actus identificatur. Porro si beatitudo Dei formaliter esset beatitudo hominum, animae beatorum essent infinite beatae, neque ulli possent esse gradus beatitudinis. Ceterum cognoscere et diligere sunt actus vitales, quibus repugnat, ut sint in alio subiecto quam in principio eliciente. Licet igitur theologi dicere soleant in visione beata ipsam divinam essentiam esse speciem intellegibilem (cf. De Deo Uno II, n. 80), hoc non significat veram informationem ex parte essentiae divinae, sed solam eius intimam praesentiam, quae sine specie intermedia sufficiat ad producendam visionem (*Lessius,* De summo bono l. 2, c. 2).

Ergo beatitudo formalis est aliqua perfectio accidentalis homini interna, qua subiectum cum summo bono suo coniungitur et ita optimum quem potest statum consequitur.

432. ***Pars II.*** **Beatitudo consistit in operatione.**

Omne enim accidens aut pertinet ad actum primum aut ad actum secundum. Unde videndum est, quae sint accidentia, quibus supernaturaliter cum Deo coniungimur.

a) Ad actum primum proxime pertinet *donum gratiae sanctificantis,* quo homo non solum accipit qualitatem creatam, sed cum ipsa essentia divina intime coniungitur et deificatur. Hic illapsus divinitatis in substantiam animae sine dubio manet in beatitudine. Immo gloria caelestis nihil aliud est nisi consummatio quaedam gratiae. Gratia enim sanctificans in se est simplex perfectio animae, neque quicquam continet, quod cum perfectione beatitudinis pugnet. Consummatio vero gratiae in beatitudine non in eo consistit, quod novi gradus ei adduntur; nam quolibet opere meritorio statim gratia augetur in hac vita. Unde patet in gratia sanctificante non posse consistere beatitudinem, quia alioquin homines omnes iusti essent beati. Consummatio igitur gratiae non est perfectio gratiae interna, sed est coniunctio gratiae cum ea re, quae formaliter efficit beatitudinem, et quae consequenter gratiam perducit ad suum finem et eam reddit inamissibilem. Ergo beatitudo nostra non consistit in dono, quod perficit essentiam animae in actu primo seu quo Deus coniungitur immediate cum ipsa essentia animae.

b) *Nulli habitus, licet operativi, possunt formaliter constituere beatitudinem.* Nam homo, quantumvis habeat habitus perfectos, si desit ultimus actus, ad quem habitus diriguntur, non potest esse beatus, quia beatitudo est status perfectus. Neque enim habitus dat quicquam nisi aptitudinem ad operandum. Ergo si operatio ipsa deest, deest id, sine quo habitus finem suum non consequitur. Ergo neque in habitu caritatis neque in aliis habitibus, qui inveniuntur in statu gloriae, beatitudo consistere potest. Unde „communis sententia est beatitudinem non esse habitum, sed actum secundum et operationem ultimam" (*Suarez,* De ult. fine disp. 6, sect. 2, n. 8). *Haec sententia probatur ex S. Scriptura,* quae beatitudinem saepe vocat vitam aeternam (Matth. 7, 14; 18, 8; 19, 16; 25, 46. Io. 3, 15; 17, 3. Rom. 6, 13 etc.). Atqui vita non consistit in habitibus, sed in motu seu in operatione. Hoc magis patebit ex sequenti thesi.

Prop. XLVI. Ad beatitudinem formalem requiruntur tres actus visionis, amoris, gaudii. De fide (Sum. 1, 2, q. 3, a. 4 8; q. 4, a. 1 2).

433. Cum beatitudo consistat in operatione, videndum est, qui sint actus vitales, quibus beatitudo constituatur. Imprimis autem patet non posse beatitudinem consistere in actu transeunte, tum quia circa Deum non habemus actum transeuntem, tum quia beatitudo perficit ipsum subiectum; operatio vero transiens qua talis potius perficit

obiectum passum. Porro beatitudo non potest esse operatio partis sensitivae, quia sensus non attingit summum bonum. Ergo *beatitudo est operatio immanens spiritualis.* Sunt autem circa summum bonum praesens tres actus spirituales: cognitio, amor, gaudium. Dicimus igitur sine his tribus actibus beatitudinem non posse esse. Cognitio intellegitur hic non abstractiva, sed intuitiva, cuius natura explicata est tractatu de Deo Uno (II, n. 61 sqq.).

434. ***Pars I.*** **Ad beatitudinem requiritur visio Dei intuitiva.**

Arg. 1. **Ex S. Scriptura.**

Apostolus loquens de statu finalis perfectionis, „cum venerit, quod perfectum est", ait: „Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum" (1 Cor. 13, 10 sqq.). Alibi legimus: „Haec est vita aeterna, ut cognoscant te, solum Deum verum" (Io. 17, 3), incohative per fidem, finaliter per visionem. „Carissimi, nunc filii Dei sumus, et nondum apparuit, quid erimus. Scimus, quoniam, cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum, sicuti est" (1 Io. 3, 2). Quo in textu quamvis proxime sermo sit de visione Christi, ipse tamen Christus consideratur, non ut est homo tantum, sed ut est Deus; nam visio eius laudatur ut causa nostrae perfectionis finalis. Atqui non potest quicquam perfectionem nostram finalem efficere nisi possessio essentiae divinae. Ergo de huius essentiae visione apostolus loquitur eamque ut rationem assignat, quo Deo similes futuri simus. „Significat enim beatitudinem ex iis duobus constare, tum quod Deum intuebimur, qualis in natura sua ac substantia est, tum quod velut dii efficiemur. Nam qui illo fruuntur, quamvis propriam substantiam retineant, admirabilem tamen quandam et prope divinam formam induunt, ut dii potius quam homines videantur" (*Catech. Rom.* P. 1, c. 13, n. 7 sqq.). Cf. Ps. 16, 15; 35, 9 10; Matth. 5, 8; 18, 10.

435. ***Arg. 2.*** **Ex traditione.**

Cum argumenta allata iam sint in tractatu de Deo Uno, Prop. X, addamus pauca ex *S. Augustino:* „Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem. Sic iam vident sancti angeli.... Sicut ergo illi vident, ita et nos visuri sumus, sed nondum ita videmus.... Praemium itaque fidei nobis visio ista servabitur, de qua et Ioannes apostolus loquens: Cum apparuerit, inquit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum, sicuti est. Facies autem Dei manifestatio eius intellegenda est" (De civ. Dei l. 22, c. 29, n. 1; *M* 41, 797). „Illud beatissimos facit, quod ait: Tunc autem facie ad faciem, et tunc cognoscam, sicut et cognitus sum; qui hoc invenerunt, dicendi sunt in beatitudinis possessione consistere, ad quam ducit via, quam tenemus, et quo credendo cupimus pervenire" (Retract. l. 1, c. 14, n. 2; *M* 32, 606). Cf. *Denz.* n. 530 693.

436. ***Arg. 3.*** **Ex ratione.**

Vidimus beatitudinem consistere in operatione partis intellectualis. Atqui aliae operationes partis intellectualis necessario praerequirunt cognitionem obiecti. Porro cognitio obiecti beatificantis abstractiva non sufficit; nam, quoniam ex revelatione scimus Deum a nobis posse immediate videri, cognitio abstractiva non potest satiare desiderium mentis nostrae. Unde ipse Paulus, qui habuit perfectissimam cognitionem Dei abstractivam, cupiebat tamen dissolvi et esse cum Christo (Phil. 1, 23). Ergo ad beatitudinem requiritur visio Dei intuitiva.

Visio autem est perfectissimus actus intellectualis circa perfectissimum obiectum, qui actus reddit hoc obiectum praesens beato, immo illud ei intime coniungit. Quare qui intuitive videt Deum, perfecte consecutus est summum bonum. Atqui in perfecta consecutione summi boni consistit beatitudo. Ergo visio Dei efficit hominem beatum.

437. ***Pars. II.*** **Ad beatitudinem requiritur amor Dei.**

Arg. 1. **Ex S. Scriptura.**

„Caritas numquam excidit, sive prophetiae evacuabuntur, sive linguae cessabunt, sive scientia destruetur. . . . Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria haec; maior autem horum est caritas“ (1 Cor. 13, 8 13). Ergo caritas manebit eo quoque tempore, quo fidei et spei et donis gratis datis perfectiora bona succedent, i. e. in beatitudine. Porro beatitudo est perfectissima amicitia inter Deum et beatos, sicut est inter sponsum et sponsam (Apoc. 19, 7; 21, 2. Cf. Io. 3, 29; 14, 21 23). Atqui amicitia non potest esse sine mutuo amore.

438. ***Arg. 2.*** **Ex traditione.**

S. Augustinus: „Beatus, quantum existimo, neque ille dici potest, qui non habet quod amat, qualecumque sit; neque qui habet quod amat, si noxium sit; neque qui non amat quod habet, etiamsi optimum sit“ (De mor. eccl. l. 1, c. 2, n. 4; *M* 32, 1312). Similiter alii Patres docent, sed ut in re evidenti non sunt congerenda testimonia. *S. Thomas* ait: „Interior actus caritatis habet rationem finis, quia ultimum bonum hominis consistit in hoc, quod anima Deo inhaereat secundum illud Ps. 72, 27: Mihi adhaerere Deo bonum est“ (2, 2, q. 27, a. 6 ad 3).

439. ***Arg. 3.*** **Ex ratione.**

Fieri nequit, ut homo summum bonum clare sibi propositum non amet. Atqui in beatitudine summum bonum homini clare proponitur. Ergo hoc bonum necessario amat. Porro sicut homo non consistit ex intellectu tantum, sed etiam habet voluntatem, ita non solus intellectus, sed etiam voluntas cum summo bono coniungenda est, quod fit per amorem. Tandem sine amore unio vitalis non esset perfecta.

Cum vero sit *duplex amor,* benevolentiae et concupiscentiae, dicendum videtur per se solum amorem benevolentiae ad beatitudinem requiri. Nam si homo visione et amore Dei ita esset absorptus, ut nihil de suis commodis cogitaret, nihilominus esset beatus. Ceterum quia reapse homo videt Deum esse etiam suum summum bonum, sub hoc quoque respectu eum amat (*Lessius,* De summo bono l. 2, c. 19, n. 163 sqq.).

Immo sunt, qui dicant beatum necessario amare Deum et ut summum bonum in se et ut summum bonum ipsius beati, „nec posse perfecte amare amore amicitiae bonitatem divinam tamquam ultimum suum motivum, quin simul velit omnem suam, qua de facto potitur, utilitatem; quia non potest quis amare alium perfecto amore amicitiae, quin conformetur eius voluntati, quatenus licet et decet. Ergo cum in Deo detur voluntas de omni utilitate beati, necesse est istum ex vi amoris amicitiae erga Deum indivisim velle omnem suam utilitatem. Constat igitur beatum eodem actu velle bonitatem divinam, quatenus est bona Deo, et quatenus est bona sibi" (*Esparza,* De act. hum. q. 4, a. 5). Ceterum haec potius est quaestio de natura huius duplicis amoris, quae hoc loco solvi non potest (cf. De virt. theol. VIII, n. 492 sqq. 537 sqq.).

440. ***Pars III.*** **Ad beatitudinem requiritur gaudium de Deo.**

Arg. 1. **Ex S. Scriptura.**

„Euge, serve bone et fidelis, . . . intra in gaudium Domini tui" (Matth. 25, 21). „Gaudebit cor vestrum, et gaudium vestrum nemo tollet a vobis" (Io. 16, 22). „Ego dispono vobis, sicut disposuit mihi Pater meus regnum, ut edatis et bibatis super mensam meam in regno meo" (Luc. 22, 29 sq.). Per similitudinem prandii solet Scriptura exprimere magnum gaudium (Ps. 22, 5; 41, 5). Unde „inebriabuntur ab ubertate domus tuae, et torrente voluptatis tuae potabis eos" (Ps. 35, 9). Cf. Apoc. 7, 17; 14, 3 13; 19, 7 sqq.; 21, 4; 22, 1 sqq.

441. ***Arg. 2.*** **Ex traditione.**

S. Augustinus: „Nemo beatus est, qui eo, quod amat, non fruitur; nam et hi, qui res non amandas amant, non se beatos amando putant, sed fruendo. Quisquis ergo fruitur eo, quod amat, verumque et summum bonum amat, quis eum beatum nisi miserrimus negat?" (De civ. Dei l. 8, c. 8; *M* 41, 233.) *S. Thomas:* „Deus est ultimus finis sicut res, quae ultimo quaeritur; fruitio autem sicut adeptio huius ultimi finis. Sicut igitur non est alius finis Deus et fruitio Dei, ita eadem ratio fruitionis est, qua fruimur Deo et qua fruimur divina fruitione. Et eadem est ratio de beatitudine creata, quae in fruitione consistit" (1, 2, q. 11, a. 3 ad 3). *Benedictus XII:* Beati „divina essentia perfruuntur, necnon ex tali visione et fruitione animae eorum, qui iam decesserunt, sunt vere beatae" (*Denz.* n. 530).

442. ***Arg. 3.*** **Ex ratione.**

Gaudium nihil aliud est nisi quietatio (si ita loqui licet) actus amoris versantis circa bonum praesens; unde ex amore et praesentia boni amati necessario causatur gaudium. Atqui beati amant Deum, et ut summum bonum in se et ut suum summum bonum praesens, et in hoc amore quiescunt. Ergo beati gaudent de bono Dei et de Dei possessione (cf. *S. Thomas* 2, 2, q. 28, a. 1). Idem valet de delectatione; nam gaudium idem est ac delectatio rationalis; similiter de pace, quae est omnium appetituum in unum bonum consensus; et si bonum est praesens, eo ipso adest perfecta satietas et requies appetituum. Unde etiam his nominibus beatitudo appellatur. Apparet ex his, quomodo beatitudo sit perfectissima assimilatio et unio vitalis cum Deo et summa hominis perfectio (cf. *Suarez,* De ult. fine disp. 9, sect. 3).

Prop. XLVII. Essentia beatitudinis formalissime consistit in visione Dei. Sententia communior (Sum. 1, 2, q. 3, a. 4).

443. Quamvis omnes concedant ad beatitudinem requiri actus visionis, amoris, gaudii, nihilominus *differunt theologi in definienda quaestione, quis ex his actibus constituat metaphysicam essentiam beatitudinis.* Ad hanc enim essentiam non pertinent omnia, sine quibus res esse non potest, sed id tantum, quo res primo in tali specie entium constituitur, et ex quo aliae proprietates naturali consecutione emanant. Ita essentia hominis perficitur animalitate et rationalitate; quod autem potest loqui et ridere et alia huiusmodi, sunt proprietates ex essentia emanantes; essentia enim est principium eorum omnium, quae enti necessario insunt.

Ergo essentia beatitudinis consistit in eo, per quod homo primo constituitur possessor summi boni, et ex quo alia naturali consequentia emanant tamquam partes integrales et complementum beatitudinis essentialis. Sunt de hac re variae sententiae, quas si singillatim recensuerimus, thesis nostra probata erit.

I.

444. *Est prima opinio, quae ponit beatitudinem in gaudio,* quia gaudium est ultimus terminus actuum humanorum et satiat omnem appetitum. In hac autem satietate, qua homo perfecte quiescit in summo bono, consistit beatitudo. Hanc sententiam docet *Aureolus:* „Dico, quod beatitudo est delectatio formaliter, ita ut gaudium de Deo et complacentia in eo sit actus formaliter beatitudinis“ (In 3, dist. 15, q. 1, a. 3). Et addit ibidem, quod haec beatitudo est consequens visionem. Comparanda tamen est explicatio huius sententiae, quam ipse dat (In 4, dist. 49, q. 1, a. 5).

445. *Sed dicendum est beatitudinem non posse formaliter consistere in gaudio.* Gaudium enim supponit iam possessionem boni, de quo quis

gaudet. Atqui beatitudo consistit in possessione summi boni. Ergo essentia beatitudinis non consistit in gaudio. Eo ipso autem, quod summum bonum possidetur, gaudium necessario consequitur, quia, quando habetur quod desideratur, quiescit tendentia appetitus, in qua quiete consistit gaudium. Beatus igitur proxime gaudet non de gaudio suo, sed de operatione, qua possidet summum bonum, et sic gaudium non est finis neque est propter se, sed propter aliam operationem, et ex hac operatione habet, quod ut bonum honestum amari possit. Sicut enim gaudere de operatione mala est malum, ita gaudere de operatione bona est bonum. Gaudium igitur, quia rationem boni et finis non ex se, sed aliunde habet, non potest esse ultimus finis (*S. Thomas* 1, 2, q. 4, a. 2; Contra gent. l. 3, c. 26). Ex quo fit, ut gaudium proxime non versetur circa Deum, ut in se est, sed circa operationem, qua Deus possidetur, seu circa Deum ut possessum. Essentialis autem beatitudo est actus, qui immediate versatur circa Deum, ut in se est. Ergo non est delectatio, quae satiat animam, „sed bonum ipsum et consecutio eius, ex quo sequitur illa vitalis animae quies, et ideo non est illa beatitudo, sed est perfectio concomitans beatitudinem. Solet autem gaudium illud beatificum vocari beatitudo vel e contrario beatitudo ipsa vocari gaudium, quia inseparabile est gaudium illud a beatitudine, et saepe res nominamus ab effectibus nobis notioribus" (*Suarez,* De ult. fine disp. 7, sect. 1, n. 43; disp. 9, sect. 3, n. 7).

Ceterum potest etiam gaudium alio sensu intellegi, quatenus est de bonis, quae Deus in se habet, et quia ea habet. Sed hoc gaudium aut est ipse actus perfectae caritatis aut aliquod complementum eius. Itaque qui in hoc gaudio ponit beatitudinem, adhaeret potius sequenti opinioni.

II.

446. *Est secunda opinio eorum, qui volunt essentiam beatitudinis esse actum perfectae caritatis erga Deum.* Quam opinionem docuerunt *Scotus* (In 4, dist. 49, q. 5) et eius discipuli. Rationem afferunt, quod caritas est nobilissimus actus hominis; quare minus malum est carere omni alia re quam carere caritate. Praeterea sola caritate perfecte iungimur cum Deo vinculo amicitiae, dum cognitione Deus solum intentionaliter nobis praesens fit, id quod multo minus est. Tandem beatitudo est consecutio summi boni et ultimi finis. Finis autem et bonum pertinent ad voluntatem; ergo etiam consecutio eius.

447. *Sed obstat, quod amor per se abstrahit a bono habito vel non habito.* Ideo caritas, qua beati in caelo Deum amant, quatenus nude secundum se seu secundum definitionem spectatur, eadem est, qua in terra dilexerunt. Ergo, si amor qua talis bearet, etiam beatos redderet iustos in hac vita, quod pugnat cum factis. Verum quidem est amorem in patria esse incomparabiliter excellentiorem quam in via, ita

ut etiam specie differre dici possit (cf. De virt. theol. VIII, n. 596 sqq.). Sed hoc inde venit, quod amor in patria versetur circa obiectum clare propositum et perfecte possessum, non inde, quod interna natura amoris mutetur et per amorem patriae obiectum formaliter possideatur (cf. *S. Thomas* 1, 2, q. 67, a. 6 ad 2 et 3). Quia igitur amor ex se non est causa praesentiae et possessionis obiecti amati, minus verum est amorem per se constituere essentiam beatitudinis, cum alia operatio necessaria sit, qua Deus possideatur. Ergo dicendus non est amor esse essentia beatitudinis. Immo si agitur de amore benevolentiae qua tali, hic amor solius amati bonum spectat, et ita per eum amans omnino non possidet bonum suum. Per amorem enim aliquis non tam possidet quam possidetur.

448. Multa quidem hic *disputant scotistae de excellentia voluntatis prae intellectu.* Sed imprimis non quaeritur, utra facultas sit nobilior, sed utra sit talis, ut per eam formaliter Deus possideri possit. Porro sub multiplici respectu intellectus est nobilior voluntate: est enim radix vitae spiritualis; efficit sua amplitudine et indifferentia, ut voluntas sit libera; praeit voluntati eam illustrando et dirigendo, et actui eius speciem tribuit; omnia obiecta in se intellegibiliter producit eaque voluntati proponit, ut voluntas nullum bonum habeat nisi per intellectum. Hoc quoque modo voluntas tendit in bonum et finem, non quasi ipse possit per se finem attingere et possidere, sed quatenus suo pondere impellit alias facultates, ut ipsae bonum apprehendant. In hac quidem vita caritas est perfectior fide, quia caritas amat Deum, ut est in se, intellectus vero non apprehendit Deum, ut est in se, sed secundum conceptus tantum analogos. Visio autem est perfectior actus quam caritas, in quantum perfectio hominis beati respicitur, licet perfectior dici possit caritas, in quantum sermo est de gloria Dei externa, quia maius quid est secundum aestimationem moralem amari quam cognosci. Quamvis igitur communiter theologi concedant beatitudinem sine amore amicitiae neque esse neque concipi posse (*Suarez* disp. 7, sect. 1, n. 31), tamen actus, quo formaliter Deus possidetur a beatis, non est amor. Aliis verbis: Deus, ut est summum bonum, est quidem ratio formalis quae beatificans, non vero ratio formalis sub qua beatificans (cf. *Salmantic.* tract. 9, disp. 1, dub. 4, n. 90).

III.

449. *Est igitur tertia opinio S. Thomae multorumque aliorum formalem rationem, sub qua Deus a beatis possideatur, esse solam visionem beatificam,* ideoque in hac sola reponendam esse essentiam beatitudinis. Quam doctrinam S. Thomas per argumentum exclusionis probat, quia beatitudo aut in actu intellectus aut in actu voluntatis consistit. Atqui „quantum ad id, quod est essentialiter ipsa beatitudo, impossibile est, quod consistat in actu voluntatis. Manifestum est enim ex praemissis, quod beatitudo est consecutio finis ultimi. Con-

secutio autem finis non consistit in ipso actu voluntatis.... Oportet igitur aliquid aliud esse quam actum voluntatis, per quod fit finis ipse praesens voluntati.... Consequimur autem ipsum per hoc, quod fit praesens nobis per actum intellectus; et tunc voluntas delectata conquiescit in fine iam adepto. Sic igitur essentia beatitudinis in actu intellectus consistit" (*S. Thomas* 1, 2, q. 3, a. 4). Hanc sententiam non solum sequuntur omnes thomistae, sed etiam communiter alii, ut *Vazquez* (disp. 11, c. 3 et 7), *Lessius* (De beatitudine q. 3, a. 4, dub. 2), *Granada.*

450. *Confirmatur* haec sententia ex eo, quod omnis actus voluntatis supponit obiectum per se primo volitum, i. e. finem ultimum, non solum obiectivum, sed etiam formalem, quo moveatur. Atqui primum volitum et finis ultimus est beatitudo essentialis. Ergo ante quemlibet actum voluntatis beatitudo iam praesupponitur, et consequenter in ipso actu voluntatis consistere nequit (*S. Thomas,* Contra gent. l. 3, c. 26). Quae ratio videtur eadem esse atque haec, quod voluntas necessario supponit aliam facultatem, qua obiectum suum sibi praesens habeat, cum intellectus per se ipsum obiectum apprehendat. Quia igitur finis est bonum proprium amantis per eius adeptionem, finis, ut moveat voluntatem beati, iam debet considerari non nude in se, sed simul cum adeptione finis. Ergo adeptio finis iam praesupponitur ante omnem actum voluntatis, et ita adeptio finis non potest esse actus voluntatis, sed est actus intellectus, quo posito necessario sequitur omnis alia coniunctio cum Deo, quia intellectus ita formaliter trahit Deum ad hominem, ut simul causaliter hominem trahat ad Deum. Bene *Medina:* „Vita beata non est amare quod habes, sed habere quod amas" (In 1, 2, q. 3, a. 4, opinio 4). Quare S. Scriptura ut praemium vitae aeternae promittit visionem Dei, numquam vero ut praemium promittit aliquem amorem, quem nos erga Deum habebimus.

IV.

451. *Est quarta opinio docentium essentiam beatitudinis non consistere in uno actu, sed in actibus intellectus et voluntatis simul,* quia et visione et amore homo coniungitur cum Deo fine ultimo, et quia SS. Patres docent utriusque facultatis actus necesse esse in beatitudine inveniri. Ita *S. Bonaventura* (In 4, dist. 49, p. 1, q. 5), *Gregorius de Valentia* (II, disp. 1, q. 3, punct. 4), *Suarez* (disp. 7, sect. 1), multi alii. Sed si accurate quis attenderit, quae ab his scriptoribus proferuntur, videbit probari quidem indubitanter ad beatitudinem requiri actum utriusque facultatis, non vero probari per actum utriusque facultatis Deum formaliter possideri, quia actus voluntatis vel tendit ad bonum nondum possessum vel quiescit in bono, quod iam ratione prius possidetur; seu illi scriptores assignant physicam essentiam beatitudinis, non metaphysicam.

Ceterum cum omnes concedant ad beatitudinem requiri et actum intellectus et actum voluntatis, non adeo magni momenti quaestio est,

in utro istorum actuum beatitudo formalissime consistat, dummodo intellegatur, de qua re quaestio fiat.

452. ***Schol. 1.*** *Quaerit S. Thomas, utrum beatitudo potius pertineat ad intellectum speculativum an practicum.* Facilis est solutio quaestionis. Nam obiectum beatitudinis formalis est bonum divinum, circa quod intellectus non habet operationem practicām, sed speculativam tantum. Ergo beatitudo non potest consistere in vita activa, cum vita activa non appetatur propter se ipsam, sed ad alium finem obtinendum. „Et ideo ultima et perfecta beatitudo, quae exspectatur in futura vita, tota principaliter consistit in contemplatione. Beatitudo autem imperfecta, qualis hic haberi potest, primo quidem et principaliter consistit in contemplatione, secundario vero in operatione practici intellectus ordinantis actiones et passiones humanas" (1, 2, q. 3, a. 5).

Operatio intellectus, qua beati Deum vident, est incomplexa sine ulla compositione, sive ex parte conceptus formalis sive ex parte conceptus obiectivi, quia simplici intuítione Deus videtur, sicuti est. Et tamen haec simplex notitia non solum apprehensiva, sed etiam iudicativa est, i. e. habet omnem veritatem, quae potest esse in intellectu.

453. ***Schol. 2.*** **De dotibus animae beatae.**

Quia anima beata intime unitur cum Christo, unio autem animae cum Christo comparatur matrimonio spirituali (2 Cor. 11, 2. Eph. 5, 32), ideo solent theologi dicere animam, quando hoc matrimonium fiat plane indissolubile, i. e. in beatitudine, accipere a Deo quandam dotem, vi cuius digne illo statu vivat. Quae metaphora desumpta est ex dote matrimoniali, quae est pretium, quod sponsae datur ad solacium matrimonii. Sic igitur dos spiritualis datur ad debitum ornatum et cultum sponsae Christi. Quamvis autem dona spiritualia iam in hac vita a Deo dentur, sunt tamen potius pignus vel arrha, quia matrimonium nondum est plane perfectum et indissolubile. Similiter quamvis eadem dona secundum rem sint etiam in anima Christi et in angelis, non tamen ibi nomen dotis iis applicatur, quia dos pertinet ad sponsam, in quantum haec relationem habet ad sponsum. Anima autem Christi non init spirituale matrimonium cum Verbo, cum matrimonium sit inter personas distinctas; neque angeli sunt sponsae Christi, cum matrimonium sit inter personas eiusdem naturae. Quare de solis hominibus scriptum est: „Vidi sanctam civitatem . . . paratam, sicut sponsam ornatam viro suo" (Apoc. 21, 2; cf. 19, 7 et Io. 3, 29). Nihilominus sunt theologi, qui etiam in angelis dotes admittunt, ut *Suarez* (De angelis l. 6, c. 7, n. 6 sqq.); de qua re non videtur disputandum, quia extensio locutionis metaphoricae est res satis arbitraria.

454. Itaque cum dos sit aliquid, quod animae non datur ante beatitudinem, quaeritur, *quidnam detur in beatitudine, quod dotis rationem*

habeat. Respondent quidam esse ipsam visionem beatificam et, qui eam consequantur, actus beatorum. Ita *S. Bonaventura* (In 4, dist. 49, a. 1, q. 5). Sed alii dicunt dotem non esse idem ac vinculum matrimoniale, sed praecedere matrimonium vel ad hoc ordinari. Ideoque communiter dicunt cum *S. Thoma* (In 4, dist. 49, q. 4, a. 2) dotem esse aliquid habituale, quod dirigatur ad visionem beatificam et hoc spirituale matrimonium reddat delectabile.

Quae opinio si admittitur, facile derivari potest *numerus dotum.* Nam ad visionem beatificam disponit *lumen gloriae;* ad delectationem refertur *fruitio;* unde his duobus convenit ratio dotis; et merito, sicut habitus fidei et caritatis in hac vita sunt pignora futuri matrimonii perficiendi cum Christo, ita in patria id, quod iis respondet, vocatur dos. At nihilne respondet spei, quae etiam suo modo est arrha futuri matrimonii? Dicunt theologi spei respondere *comprehensionem,* i. e. immutabilem assecutionem seu retentionem finis ultimi, non quasi comprehensio sit aliquis distinctus habitus, sed quatenus est „quaedam habitudo ad finem iam habitum", qua finis firmiter tenetur (*S. Thomas* 1, 2, q. 4, a. 3 ad 3). Gratia sanctificans et habitus caritatis non numerantur inter dotes, quia iam habentur in statu viae ideoque ex se non praecise respiciunt ipsam perfectionem matrimonii spiritualis, sicut lumen gloriae, comprehensio et fruitio. Nam lumen gloriae removet obscuritatem fidei, et est dos maxime essentialis et radix aliarum dotum; comprehensio removet timorem spei; fruitio anxietatem amoris quaerentis praesentiam amati. — Ceterum quia de metaphorica tantum locutione agitur, quaedam latitudo sentiendi et loquendi concedi potest (cf. *Suarez,* De ult. fine disp. 11, sect. 1; *Vazquez* disp. 17, c. 2).

ART. III.

DE INDEFECTIBILITATE BEATITUDINIS.

Prop. XLVIII. **Beati sunt impeccabiles.** Theologice certa (Sum. 1, 2, q. 4, a. 4).

455. Quamvis ad beatitudinem necessarii non sint alii actus nisi visio, amor, gaudium, nihilominus, ut hi actus hominem perfecte beare possint, requiritur, ut sint indefectibiles. Nam qui deficere potest a fine ultimo, non potest dici perfecte beatus.

Defectio autem a beatitudine duplici modo effici posset, si aut homo recederet a Deo, aut Deus recederet ab homine. Imprimis igitur ostendendum est beatos non posse recedere a Deo. Quia autem omnis recessus a fine ultimo est peccatum, statuimus beatos esse impeccabiles.

Dicitur Origenes sensisse etiam angelos in suo ministerio neglegentes esse et culpam aliquam incurrere posse (*Denz.* n. 203). Multi tamen student Origenem defendere vel excusare, ut *Aloisius Vincenzi* (In S. Gregorii Nyss. et Origenis scripta, Romae 1864—1865).

456. ***Arg. 1.*** **Ex S. Scriptura.**

„Regeneravit nos in spem vivam, per resurrectionem Iesu Christi ex mortuis, in hereditatem incorruptibilem et incontaminatam et immarcescibilem, conservatam in caelis in vobis" (1 Petri 1, 3 4). Iamvero si peccarent beati, aut amitterent beatitudinem, ideoque haec non esset incorruptibilis; aut non amitterent, et ita non esset incontaminata. „Non intrabit in eam [civitatem caelestem] aliquod coinquinatum aut abominationem faciens et mendacium" (Apoc. 21, 27). „Et erit ibi semita et via, et vita sancta vocabitur; non transibit per eam pollutus" (Is. 35, 8). Quamvis haec prophetae verba proxime de ecclesia explicari possint, non tamen perfecte implebuntur nisi in beatitudine, sicut etiam ea, quae immediate sequuntur: „Laetitia sempiterna super caput eorum, gaudium et laetitiam obtinebunt, et fugiet dolor et gemitus" (Is. 35, 10).

457. Potest quidem *difficultas* moveri ex Iob 4, 18: „Ecce, qui serviunt ei, non sunt stabiles, et in angelis suis reperit pravitatem." Sed *dicendum est* ibi esse sermonem de angelis etiamtum in probatione constitutis, in qua revera multi inventi sunt pravitate infecti, non vero de angelis beatis in caelo. Illorum enim angelorum exemplum affertur ad ostendendum, cum ipsi angeli non omnes probationi pares inventi fuerint, multo minus homines in probatione securos esse posse.

Alio modo iniustitiam angelorum *S. Augustinus* explicat: „Quamquam in comparatione iustitiae Dei si nec sancti in caelis angeli iusti esse dicantur, non mihi videtur importuna sententia; non quia, ut hoc essent, a iustitia lapsi sunt, sed quia facti sunt et Deus non sunt, tantumque spiritualis luminis habere non possunt quantum habet ille, a quo facti sunt. Ibi enim summa iustitia, ubi summa sapientia; et hoc Deus est, de quo dictum est: Soli sapienti Deo (Rom. 16, 27). Sed alia quaestio est, quantum iustitiae ipsius capiant angeli quantumque non capiant. Cuius enim participatione iusti sunt, eius comparatione nec iusti sunt" (Ad Orosium contra Priscill. c. 10; *M* 42, 677).

458. ***Arg. 2.*** **Ex traditione.**

S. Augustinus: „Completo iudicio suos fines habebunt civitates duae, una scilicet Christi, altera diaboli, una bonorum, altera malorum, utraque tamen et angelorum et hominum. Istis voluntas, illis facultas non poterit esse ulla peccandi" (Enchiridion c. 111; *M* 40, 284. Cf. Contra duas epist. pelag. l. 3, c. 7, n. 17; *M* 44, 600). *S. Fulgentius:* „Inhaerentibus Deo nihil inest de varietate temporis, quia collato sibi aeternae incorruptionis atque incommutabilitatis munere nihil in se sentiunt mutationis" (De fide ad Petrum n. 29; *M* 65, 605). Similiter *S. Gregorius M.* (Moral. l. 34, c. 7, n. 13; *M* 76, 724 sq.), *S. Ioannes Damasc.* (De fide l. 2, c. 3; *M* 94, 866) aliique Patres. Idem docent theologi omnes (cf. *Suarez,* De ultimo fine disp. 10, sect. 1).

459. ***Arg. 3.*** **Ex ratione.**

Pugnat cum sana ratione admittere Deum eos, quos post finitam probationem tamquam amicos suos in remunerationem bonorum operum ad intimam summae felicitatis suae participationem recipit, nihilominus relinquere in periculo incidendi in maximum malum rationalis creaturae, i. e. in peccatum, cum facillime hoc impedire possit; nam infinitae viae et rationes ei praesto sunt servandi suos a peccato, si vult. Ergo *indignum Deo sentit, qui putet Deum velle permittere, ut beati incidant in peccatum.* Revera beatitudo non esset beatitudo, si peccati miseria ab ea non excluderetur.

460. Quare omnes theologi consentiunt beatitudinem debere esse ita comparatam, ut ab ea peccandi periculum omnino absit. Sed magna disputatio est inter eos, *utrum causa impeccabilitatis sit aliquid beatis internum an aliquid externum.* Docet *Scotus:* „Nulla est causa intrinseca in voluntate Michaelis nunc beati, per quam excludatur potentia ad peccandum pro alias, in sensu divisionis; non est autem causa intrinseca, prohibens istam potentiam omnino reduci ad actum; sed per causam extrinsecam est impossibilis potentia illa propinqua ad peccandum, videlicet per voluntatem Dei praevenientem illam voluntatem, ut semper continuet actum fruendi, et ita numquam possit potentiam suam remotam non fruendi vel peccandi reducere ad actum" (In 4, dist. 49, q. 6). Hanc sententiam sequuntur omnes scotistae et similem amplectuntur quidam nominales. Contrariam docent *S. Thomas* (1, 2, q. 4, a. 4), thomistae, theologi societatis Iesu communiter. Itaque cum his *statuimus internam impeccabilitatem.*

461. Beatitudo in eo consistit, quod summum bonum sine admixtione ullius mali intellectu apprehenditur. Atqui ex tali visione voluntas ita determinatur ad amandum Deum, ut ab hoc amore cessare et aliud bonum Deo praeferre prorsus nequeat. Ergo *voluntas beatorum necessario Deum amat et peccare nequit.* Libertas enim voluntatis supponit indifferentiam iudicii, qua fit, ut res, quae sub uno respectu appareat amanda, sub alio respectu appareat mala et fugienda. Ergo si intellectus nudam rationem perfecti boni proponit sine ulla admixtione mali, voluntas, quae necessario tendit in bonum, ad unum determinatur (cf. *S. Thomas* 1, q. 82, a. 2).

Quamvis autem ex nudo conceptu rei nihil obstet, quominus Deus etiam in visione beatifica deneget concursum ad amorem, tamen reapse hoc repugnat sapientiae divinae, et ideo fieri nequit; sed etiamsi fieret, tamen ex parte intellectus voluntas esset ita determinata, ut, si transiret in actum, hic esset necessario actus amoris; quod vero in hac suppositione non transit in actum amoris, non est peccatum, sed est impossibile ob defectum concursus (*Suarez* disp. 10, sect. 1, n. 15).

Supponimus in nostra argumentatione beatum numquam cessare a visione Dei, sed semper clarissime intueri summum bonum, in quo omnis boni plenitudo continetur. Hoc autem ita esse mox probabitur; et interim quaestio nostra ea tantum est, num beatus, quamdiu videat Deum, peccare possit. Si vero supponimus Deum tollere visionem beatificam, haec suppositio est extra statum quaestionis.

462. *Nihilominus aliquid veri est in sententia Scoti.* Nam praeter visionem beatificam beati habent alios actus intellectus cum respondentibus actibus in voluntate. Iamvero Deus potest influxum visionis beatificae in inferiores actus animae ita temperare, ut anima per hos actus Deum non apprehendat ut purum bonum, sed ut potius ex malis a Deo inflictis vel permissis patiatur tristitiam. Hoc modo Christus homo, non obstante visione beatifica, gravissimos animae cruciatus passus est. Itaque visio beatifica, quamvis in connaturali suo statu omne malum excludat, tamen non absoluta necessitate hunc influxum exercet. Si vero eius influxus in inferiores actus impeditur, hi actus retinent eam proprietatem, quam habent independenter a visione beatifica. Haec consideratio viam ostendit ad solvendam quaestionem de libertate Christi, sed de hac re alibi agendum erit (cf. IV, n. 330 sqq.; IX, n. 575; *Viva,* De beatit. disp. 1, q. 6).

463. ***Schol.*** **Num beati necessitentur ad id, quod est perfectius.**

Beati non solum necessitantur ad amandum Deum, sed etiam ad amanda ea, quae cum amore Dei necessario nexa sunt, ut sunt praecepta legis naturalis. Porro inter ea, quae Deo placent, sunt nonnulla, quae ei magis placent quam alia, quia magis conferunt ad Dei gloriam. Quo perfectius quis agit, eo magis Deo placet. Neque vero confundenda est perfectio obiectiva cum perfectione subiectiva. Ita orare est aliquid obiective perfectius quam manibus laborare. Nihilominus homo perfectius agit, si manibus laborat, quando recta ratio dictat esse laborandum, etiamsi ita agendo impeditur ab oratione. Itaque facere id, quod est obiective imperfectius, potest esse subiective perfectius. Subiective autem imperfecte agit, qui omittit id, quod hic et nunc Deo magis placet, et facit id, quod quidem etiam Deo placet, sed minus quam illud alterum. Unde oritur quaestio, utrum beati necessario magis ament id, quod Deo hic et nunc magis placet, an possint etiam praeferre id, quod Deo minus placet, quamvis simpliciter placeat; aliis verbis: num in beatis possint esse imperfectiones morales. Respondet cardinalis *de Lugo:* „Fateor de facto beatos, licet non physice, moraliter tamen necessitari ad volendum semper id, quod Deo magis placet; non enim videtur credibile eos posse habere imperfectionem moralem, qualis illa esset" (De incarn. disp. 2, sect. 2, n. 24). „Sicut enim visio beata impedit peccatum etiam leve, quia beatus necessario fugit displicentiam Dei etiam levissimam, sic etiam adeo rapitur in

amorem Dei clare visi, ut velit ei in omnibus placere. Ergo, propositis duobus obiectis, quorum unum plus placeat Deo, non potest beatus hoc praetermisso eligere aliud, quod minus placeat Deo; ergo non potest elicere actum minus perfectum, cum sciat hunc minus placere Deo quam perfectiorem" (ib. disp. 26, sect. 10, n. 129).

Et haec quidem recte; num vero, ut cardinalis de Lugo censet, non obstante hac necessitate servetur libertas indifferentiae ad eligendum actum perfectiorem, est alia quaestio, ad quam videtur respondendum negative. Beati autem retinent integram libertatem physicam.

Prop. XLIX. Beatitudo est aeterna. De fide (Sum. 1, 2, q. 5, a. 4).

464. ***Nota.*** Origenes ut putasse dicitur beatos peccare posse, ita etiam docuisse fertur beatitudinem amitti posse et reapse amitti, ut sit continuus quidam circulus trium statuum: felicitatis caelestis, probationis, miseriae inferni, et quaelibet creatura rationalis pro meritorum ratione ex uno statu in alterum transferatur. Multi vero student Origenem etiam ab hoc errore defendere (cf. *Suarez,* De ultimo fine disp. 14, sect. 1, n. 1; *Vazquez* disp. 21, c. 1).

Quod dicimus beatitudinem esse aeternam, i. e. semper duraturam, intellegendum est de essentiali beatitudine; neque enim omnes perfectiones positivae accidentales necessario perpetuae sunt, sed possunt beati variis temporibus varios actus considerationis et gaudii circa res creatas habere.

465. ***Arg. 1.*** **Ex S. Scriptura.**

„Iusti autem in perpetuum vivent, et apud Dominum est merces eorum et cogitatio eorum apud Altissimum" (Sap. 5, 16). „Ecce enim ego creo caelos novos et terram novam; et non erunt in memoria priora et non ascendent super cor. Sed gaudebitis et exsultabitis usque in sempiternum in his, quae ego creo, quia ecce ego creo Ierusalem exsultationem et populum eius gaudium" (Is. 65, 17 18. Cf. arg. 1 prop. praeced.). Beatitudo saepe vocatur „vita aeterna" (Matth. 19, 29; 25, 46. Marc. 10, 17 30. Io. 4, 14 36; 10, 28; 17, 2. Rom. 6, 22 etc.). „Id enim, quod in praesenti est momentaneum et leve tribulationis nostrae, supra modum in sublimitate aeternum gloriae pondus operatur in nobis" (2 Cor. 4, 17). „Sic semper cum Domino erimus" (1 Thess. 4, 16). „Qui vicerit, faciam illum columnam in templo Dei mei, et foras non egredietur amplius" (Apoc. 3, 12). „Gaudium vestrum nemo tollet a vobis" (Io. 16, 22).

466. ***Arg. 2.*** **Ex traditione.**

In *symbolo* confitemur: „Credo in vitam aeternam" (cf. *conc. lateran. IV* cap. „Firmiter"; *Denz.* n. 430). Idem definivit *Benedictus XII:* „Postquam incohata fuerit vel erit talis intuitiva ac facialis visio et

fruitio in iisdem [beatis], eadem visio et fruitio sine aliqua intercisione seu evacuatione praedictae visionis et fruitionis continuata exsistit et continuabitur usque ad finale iudicium et ex tunc usque in sempiternum" (*Denz.* n. 530). *S. Augustinus:* „Vita beatissima esse non poterit, nisi de sua fuerit aeternitate certissima" (De civ. Dei l. 10, c. 30; cf. l. 12, c. 20; l. 22, c. 29 30; *M* 41, 310 369 sqq. 769 sqq.). Deus „mihi se ipsum promittit, et id me in aeternum habiturum promittit. Tantum habeo, et numquam non habeo. Magna felicitas. Pars mea Deus. Quamdiu? In saecula" (In Ps. 72, n. 32; *M* 36, 928). *S. Anselmus:* „Si vero securitas [delectat], certe ita certi erunt [beati] numquam et nullatenus ista vel potius istud bonum sibi defuturum, sicut certi erunt se non sua sponte illud amissuros, nec dilectorem Deum illud dilectoribus suis invitis ablaturum, nec aliquid Deo potentius invitos Deum et illos separaturum" (Proslog. c. 25; *M* 158, 240). Huc pertinent Patres, qui Origenis doctrinam impugnarunt, inter quos eminet *S. Hieronymus* contra Rufinum, in ep. 96, n. 9 (*M* 22, 780) et alibi. Scholastici hanc doctrinam proponunt In 4, dist. 49 vel In S. 1, 2, q. 5, a. 4.

467. ***Arg. 3.*** **Ex ratione.**

Factum perpetuitatis Catechismus Romanus ita probat: „Felicitas ex omnibus bonis sine ulla mali admixtione cumulatur; quae cum hominis desiderium expleat, in aeterna vita necessario consistit; neque enim potest beatus non magnopere velle, ut illis bonis, quae adeptus est, sibi perpetuo frui liceat. Quare nisi ea possessio stabilis et certa sit, maximo cruciatu timoris angatur necesse est" (P. 1, c. 13, n. 3). Physica quidem alicuius entis creati natura non dependet a duratione; sed valor boni moralis specifice fit alius propter perpetuitatem; et ita visio Dei non aeterna non esset vera beatitudo.

Sicut enim damnatio non esset damnatio, nisi ut aeterna a damnatis apprehenderetur, ita beatitudo non posset satiare appetitum rationalis creaturae, nisi beatus perciperet suam felicitatem fore sempiternam. Immo quo magis eius excellentiam perspicit, eo maiore dolore afficeretur, si timeret, ne esset amittenda. Itaque securitas possessionis essentialis est beatitudini. Neque sane fallax haec securitas esse debet. Quomodo enim esset beatitudo, cuius principale gaudium falso fundamento niteretur? De bono inferioris ordinis potest aliquis gaudere, licet illud cito transiturum sciat; sed summo bono perfecte satiari nemo potest, si eo rursus privandus sit.

468. Quaeri potest, *utrum perpetuitas visionis futura sit ex sola voluntate Dei an ex suapte natura.* Non est sensus quaestionis, num ex conceptu suo omnis res creata, in qua beatitudo consistit, a Deo annihilari possit, cum hoc sine dubio affirmandum sit. Sed quia ea creatura dicitur incorruptibilis, quae neque internum principium corruptionis habet neque externum creatum, potest imprimis quaeri, num

lumen gloriae et alia, quae physice ad beatitudinem requiruntur, sint incorruptibilia eo modo, quo angelus est incorruptibilis. Certe nulla adest interna corruptibilitas; nam internum principium est anima ut subiectum inhaesionis, et lumen gloriae. Atqui utrumque est incorruptibile. Externum vero principium nullum est nisi solus Deus, qui potuit utique non efficere visionem, sed postquam effecit, sapientiae suae debet, ut eam conservet. Ergo beatitudo, quia non est res, quae ex natura sua tendit ad corruptionem, sicut est corpus humanum, hoc sensu est incorruptibilis. Simili modo gratia habitualis in hac vita est physice incorruptibilis; sed de ea Deus statuit, ut, quia hoc convenit tempori probationis, moraliter aliquo modo possit ab homine corrumpi, id quod applicari nequit ad beatitudinem, in qua peccatum est impossibile.

469. Posset aliquis cogitare fortasse beatum ipsum cessare a visione. Sed hoc fieri nequit. Nam cessatio fieret, aut quia facultas videndi deficit, quod impossibile est, quia est incorruptibilis; aut quia lumen deficit, quod non magis possibile est, quia Deus, qui non subtrahit suum influxum, est lumen sufficientissimum; aut tandem quia beatus non iam vult videre, et hoc etiam est impossibile, quia cessatio a visione habet rationem puri mali; ergo voluntas, quae non potest velle malum ut malum, non potest velle cessare a visione (*Suarez*, De ult. fine disp. 9, sect. 2). Immo quia Deus sine cessatione clarissimum lumen animae infundit, non potest voluntas cohibere visionem, sicut non potest efficere, ut oculus apertus res lucidas non videat. Summus enim in beatitudine est gradus evidentiae, quo actus intellectus voluntatis imperio plane subtrahitur. Quare ne ab uno quidem actu visionis ad alium transit intellectus, quia neque ratio neque potentia talis transitus adest; nam divina veritas, sicut continuo se clare intellectui repraesentat, ita eum ad se sine intermissione trahit (cf. *Vazquez* disp. 21, c. 2).

470. Itaque *beatitudo natura sua est aeterna,* quia cum eius conceptu pugnat cessatio; id quod iam *S. Augustinus* belle exsequitur: „Cum beati esse omnes homines velint, si vere volunt, profecto et esse immortales volunt; aliter enim beati esse non possent. . . . Ut enim homo beate vivat, oportet ut vivat. Quem porro morientem vita ipsa deserit, aut nolentem deserit procul dubio aut volentem aut neutrum. Si nolentem, quomodo beata vita est, quae ita est in voluntate, ut non sit in potestate? Cumque beatus nemo sit aliquid volendo nec habendo, quanto minus est beatus, qui non honore, non possessione, non qualibet alia re, sed ipsa beata vita nolens deseritur, quando ei nulla vita erit. Unde etsi nullus sensus relinquitur, quo sit misera (propterea enim beata vita discedit, quoniam tota vita discedit), miser est tamen, quamdiu sentit, quia scit se nolente consumi, propter quod cetera et

quod prae ceteris diligit. Non igitur potest vita et beata esse et nolentem deserere, quia beatus nolens nemo fit, ac per hoc, quanto magis nolentem deserendo miserum facit, quae, si nolenti praesto esset, miserum faceret. Si autem volentem deserit, etiam sic quomodo beata vita erat, quam perire voluit, qui habebat? Restat, ut dicant neutrum esse in animo beati. . . . Sed nec ista beata est vita, quae talis est, ut, quem beatum facit, amore eius indigna sit. Quomodo enim est beata vita, quam non amat beatus? Aut quomodo amatur, quod, utrum vigeat an pereat, indifferenter accipitur? Deinde quomodo erit vera tam illa perspecta, tam examinata, tam eliquata, tam certa sententia, beatos esse omnes homines velle, si ipsi, qui iam beati sunt, beati esse nec nolunt nec volunt? Aut si volunt, ut veritas clamat, ut natura compellit, cui summe bonus et immutabiliter beatus creator indidit hoc — si volunt, inquam, beati esse, qui beati sunt, beati non esse utique nolunt. Si autem beati non esse nolunt, procul dubio nolunt consumi et perire, quod beati sunt. Nec nisi viventes beati esse possunt; nolunt igitur perire, quod vivunt. Immortales ergo esse volunt, quicumque vere beati sunt vel esse cupiunt. Non autem vivit beate, cui non adest, quod vult; nullo modo igitur esse poterit vita veraciter beata, nisi fuerit sempiterna" (De Trin. l. 13, c. 8; *M* 42, 1022 sq.).

471. ***Schol.*** **Quomodo aeternitas beatitudinis debeatur meritis.**

S. Scriptura saepe docet vitam aeternam dandam esse ut praemium meritorum (Matth. 25, 34 sqq.). Idem definivit *conc. trid.* sess. 6, c. 16 et c. 26 (*Denz.* n. 810 836). Potest autem quaeri, utrum aeternitas praemii referenda sit pure ad Dei liberalitatem, an (supposito hoc ordine gratiae) in ipsis operibus salutaribus aliquid insit, cui aeternitas mercedis debeatur. Ratio dubii est, quod intensitati boni operis respondet intensitas visionis beatificae; extensive vero duratio boni operis non est perpetua, ergo ne merces quidem perpetua deberi videtur.

Resp. Cum radix meriti, quae est gratia sanctificans, sit perpetua, fructus eius a Deo deleri non debent, sed perpetuo manere, nisi homo ipsam radicem moraliter destruat. Porro bona opera ex natura sua ordinata sunt ad efficiendam perfectam cum Deo coniunctionem, in qua beatitudo consistit. Ergo, quidquid habet proportionem condignam ad beatitudinem, etiam de condigno meretur perpetuitatem, sine qua beatitudo esse nequit.

ART. IV.

DE BEATITUDINE ACCIDENTALI.

Prop. L. **Praeter beatitudinem essentialem est beatitudo accidentalis.** Theologice certa (Sum. 1, 2, q. 3, a. 3).

472. *Esse beatitudinem accidentalem* praeter essentiales actus visionis, amoris, gaudii diserte testatur *S. Scriptura:* „Gaudium erit coram angelis

Dei super uno peccatore paenitentiam agente" (Luc. 15, 10), quod gaudium sine dubio est aliud atque gaudium beatificum. Item per incarnationem et per ecclesiae institutionem et propagationem factum est, „ut innotescat principatibus et potestatibus in caelestibus per ecclesiam multiformis sapientia Dei" (Eph. 3, 10). Haec et alia similia ostendunt dari beatis perfectiones distinctas ab ipsa essentiali beatitudine.

Praeterea idem *ratio* suadet; nam cum beati multiplicis perfectionis capaces sint praeter essentialem beatitudinem, immo cum multiplex alia perfectio iis naturalis sit, non est ratio dubitandi, quin haec perfectio habeatur in statu beato. „Est igitur hac in re certum praeter essentialem beatitudinem esse in animabus beatis aliqua accidentalia praemia, quae nomine beatitudinis accidentalis significari solent. Sic omnes theologi" (*Suarez* disp. 11, sect. 2, n. 2).

473. *Quid sit haec beatitudo*, iam ipsum nomen ‚accidentalis' aliquo modo indicat, videlicet ea est, quae neque identificatur cum essentiali beatitudine neque ex hac cum absoluta necessitate emanat, sed manente essentiali beatitudine adesse vel abesse potest. Unde patet eius obiectum non esse aliquam rem divinam visam: nam quidquid formaliter est Deus visus, ad essentialem beatitudinem pertinet. Quare *S. Thomas* (1. q. 95, a. 4) ait: Praemium accidentale „est gaudium de bono creato", cui gaudio respondere cognitionem et amorem patet. Nihilominus si beatus de rebus divinis accipit cognitionem alio modo quam per visionem, haec etiam est accidentalis. Haec tamen beatitudo potest dici esse de re creata, quia in hoc casu confertur per medium creatum, scilicet per scientiam analogam vel infusam vel acquisitam. Ergo beatitudo accidentalis formalis est actus intellectus et voluntatis, qui versatur extra obiectum beatificum essentiale, quod est Deus intuitive visus. Itaque si volumus brevitatis gratia hanc beatitudinem vocare gaudium de rebus creatis, possumus pro variis obiectis huius gaudii distinguere beatitudinem accidentalem de bonis animae, de bonis corporis, de bonis externis, quae singula in sequentibus propositionibus consideranda sunt.

474. *Radix beatitudinis accidentalis* est imprimis bonitas Dei, qui vult suis dare „mensuram bonam et confertam et coagitatam et supereffluentem" (Luc. 6, 38), maxime pro certis quibusdam virtutis operibus. Simul tamen vult, ut etiam accidentale praemium sit merces bonorum operum. Est igitur considerandum in quolibet bono opere non esse solam nudam rationem formalem meriti essentialis, sed esse varias qualitates et circumstantias, quae ad essentialem bonitatem operis accidentaliter se habeant. Unde non soli essentiali bonitati praemium rependi debet, sed etiam accidentali: sicut, si duo fecerunt idem plane opus meritorium, unus cum magna facilitate et alacritate, alter cum magna difficultate et fortitudine, ita tamen, ut essentialis bonitas

operis sit eadem, convenit, ut uterque accipiat idem praemium essentiale, sed ut simul unus gaudeat de alacritate sua, alter de fortitudine. Quia igitur in suis quisque condicionibus meretur, qui bene vivit, de his quoque specialibus condicionibus vitae suae bonae speciale gaudium accidentale in caelo habebit, non solum in quantum beatus ex natura rei hoc modo de actibus suis gaudebit, sed magis etiam in quantum Deus beato de rebus ad eum spectantibus speciales illuminationes et speciale gaudium dabit. Deus enim disponit in beatitudine omnia secundum legem consentaneam naturae rerum, quamvis etiam possit hac in re specialia privilegia concedere, cui vult et quomodo vult.

475. ***Schol.*** *Differentia beatitudinis accidentalis non constituit inaequalitatem in beatitudine essentiali.* Inaequalitas enim beatitudinis essentialis consistit unice in visione plus minusve perfecta et amore correspondente. Alia autem, quae beati amant, non amant nisi propter Deum; unde gaudium quoque de rebus aliis mensuratur secundum gaudium beatificum. Licet igitur alii de aliis rebus gaudeant, non tamen propter hoc eorum gaudium est maius vel minus, sed intra quantitatem gaudii essentialis alios et alios tantum terminos respicit. Similiter idem beatus, si modo de hac re modo de illa gaudet, habet nihilominus semper gaudium aeque magnum, quia omnia amat eo amore, quo Deum amat; et ita res creatae solummodo materialiter se habent ad gaudium beati.

Prop. LI. In intellectu beatorum est multiplex perfectio praeter visionem Dei. Theologice certa (Sum. 1, q. 12, a. 8—10).

476. Perfectiones intellectus aliae possunt esse naturales, aliae supernaturales, aliae quae pertinent ad actum primum, aliae quae pertinent ad actum secundum. Videndum igitur breviter de singulis.

477. In beatis *non manet fides supernaturalis* nec dona supernaturalia scientiae et prophetiae, in quantum sunt complementum fidei, ut testatur apostolus (1 Cor. 13, 8 sqq.). *Benedictus XII* de beatis ait: „Visio divinae essentiae eiusque fruitio actus fidei et spei in iis evacuant, prout fides et spes propriae theologicae sunt virtutes“ (*Denz.* n. 530). Ratio est, quia lumen gloriae non magis simul esse potest cum cognitione supernaturali obscura quam opinio et scientia de eodem obiecto et ex eodem motivo (cf. *S. Thomas* 2, 2, q. 1, a. 5). Quia vero beati non sunt omniscii, aliquid iis a Deo revelari potest; sed si hoc accidit, revelatio fit eo modo, qui comprehensoribus convenit, ut beati non obscure apprehendant, sed clare videant, quae iis revelantur (cf. *Lessius,* De summo bono l. 2, c. 10, n. 81 et 82). Quare *S. Thomas* docet, licet aliquid a Deo beatis reveletur, has revelationes non habere rationem prophetiae. Nam prophetia est visio alicuius veritatis ut procul ex-

sistentis; atqui beati nihil vident procul, cum omnia, quae eos videre oportet, connaturaliter videant, et quidem evidenter (2, 2, q. 174, a. 5). Nihilominus non videtur ex ipso conceptu fidei repugnare beatos aliquid credere; nam posset iis Deus aliquid, quod per beatificam visionem non vident, eo modo revelare, qui non pugnet cum assensu obscuro, quamvis ne in hoc quidem casu fides esset libera, cum beati necessario assentiant iis, quae Deus revelat. Ergo non ex natura actuum fidei et visionis excluditur fides in beatis, sed quia statui beato non convenit imperfecta et obscura fidei cognitio. (Cf. De virt. theol. VIII, n. 400 sq.; *Suarez,* De fide disp. 3, sect. 9, n. 23; *Lessius,* De summo bono l. 2, c. 19, n. 159 sqq.)

478. Alii autem habitus intellectus supernaturales, ut *dona Spiritus Sancti, scientia, sapientia, consilium, manent in beatis,* quia in conceptu suo non includunt obscuritatem. Manent autem, in quantum perficiunt intellectum, non in quantum versantur circa eam materiam, quae a statu beato aliena est, e. g. in quantum iuvant contra tentationes vel dirigunt in vita activa. Eodem modo sentiendum est de virtutibus intellectualibus (*S. Thomas* 1, 2, q. 67 et 68, a. 6). Generatim dici possunt habitus supernaturales eodem modo manere in intellectu beatorum, quo sunt in intellectu Christi, de quo propheta ait: „Requiescet super eum Spiritus Domini, Spiritus sapientiae et intellectus. . . .“ (Is. 11, 2). Nam eodem modo intellectus beatorum generatim se habet quo intellectus Christi, qui est exemplar omnium beatorum (cf. *Suarez,* De incarn. disp. 19 et 20).

479. In beatis sicut non manet fides, ita *non manet scientia fidei,* i. e. theologia, eo quod assensus theologicus necessario est obscurus, utpote ex principiis fidei procedens. Quia igitur res fidei in beatitudine clare videntur, recedit obscuritas et mutatur formalis ratio assentiendi. Erit igitur earundem rerum scientia, sed specie diversa. Manent tamen species rerum theologicarum, quas homo in via acquisivit, ita ut homo possit recordari de omnibus, quae in via didicit. Similiter *nulla est ratio, cur deleantur species naturaliter acquisitae,* sed quidquid naturale est intellectui, manebit in patria, seclusis imperfectionibus. „Unde est constans theologorum sententia conservari in patria memoriam eorum, quae in via gesta sunt“ (*Suarez,* De ultimo fine disp. 8, sect. 2, n. 2); hoc tamen sensu erit oblivio praeteritorum malorum, quod non iam ut mala contristare possunt. Brevi dicere licet in beatitudine facultatem intellectualem non carere ulla perfectione conveniente, unde multa quoque scient beati, quae non didicerunt. Quia autem iuxta cuiuslibet inclinationem et dispositionem alii alia naturaliter scire desiderant, scientiae singulorum erunt proportionatae his inclinationibus et dispositionibus, ut nullum desiderium maneat insatiatum.

480. Quamvis igitur sit in beatis ignorantia negativa, quia non omnia sciunt, *nulla erit ignorantia privativa,* i. e. carentia cognitionis debitae et convenientis illi statui. Neque erit error, quia hic est malum. Possunt quidem beati coniecturas facere et probabilia iudicia ferre, sed hic non est error, quia non censent iudicium esse certum, quod est probabile, sicut homines in terra saepe ex praecipitantia faciunt; sed iudicium probabile cognoscunt ut probabile, quae cognitio est vera.

Haec quidem et alia similia non sunt directe revelata, sed derivantur a Patribus et theologis ex illo principio, quod in beatitudine est cumulus omnium bonorum desiderabilium et absentia omnis mali (cf. *Suarez* l. c. sect. 3, n. 3).

481. *Esse scientiam infusam in beatis* non est de fide, immo a magnis theologis negatur, ut a *Gregorio de Valentia* (I, disp. 1, q. 2, punct. 6 ad q. 4, ass. 1) et a *Lessio* (De summo bono l. 2, c. 19, n. 155), qui quidem nomen retinet, sed rem negat, quatenus non vult aliud permanens lumen esse in beatis praeter lumen gloriae. Communiter tamen admittunt theologi (*Suarez* l. c. 8, sect. 1, n. 9), et aliquo modo haec res concluditur ex dictis; nam cum homines, quando veniunt ad beatitudinem, multa de rebus naturalibus ignorant, quae convenienter scire debent, habebunt scientias per accidens infusas. Sed quaestio potius est de scientia per se infusa, quae versatur circa obiecta supernaturalia. Asserunt vero Patres et theologi talem scientiam, quia praeter cognoscibilitatem rerum in Deo est etiam cognoscibilitas rerum in genere proprio et facultas res hoc modo cognoscendi in beatis; ergo convenit, ut beati non careant cognitione correspondente huic cognoscibilitati propriae rerum; et hoc a fortiori dici debet ab eo, qui admittit multas res, quas beatos scire oportet, nullo modo ab iis videri per ipsam visionem beatificam. Harum rerum longam seriem enumerat *Lessius* (De summo bono l. 2, c. 9), secundum quem beati vident omnes beatos et angelos et totum splendorem civitatis caelestis secundum numerum, ordinem, merita etc. exactissime; vident carcerem damnatorum et eorum demerita et poenas; vident totum providentiae cursum cum omnibus gratiis, et quomodo gratiae ab hominibus recipiantur, et omnia, quae a divina providentia circa singulos acta sunt et agentur, et ita porro. Itaque qui non admittit beatos videre has res vi luminis gloriae, debet concedere eos aliud lumen infusum habere ad has res videndas.

482. Inter theologos, qui admittunt scientiam infusam in beatis, quaestio est, *num ea, quae videntur a beatis per scientiam infusam, etiam videantur per ipsam visionem beatificam.* Non quaeritur de esse eminente vel possibili, sed de esse proprio et actuali rerum. Affirmat *S. Augustinus,* qui distinguit in angelis cognitionem matutinam et cognitionem vespertinam. Per hanc videntur omnia creata in se ipsis seu

per species proprias; per illam videntur in Verbo seu in essentia divina, ut est repraesentativa omnis veri. Ita De Genesi ad litt. l. 4, c. 22 sqq. Altera harum cognitionum vocatur matutina, quia, sicut mane est principium diei, ita Verbum est principium rerum, et res in eo cognoscuntur ut in suo mane seu in suo principio. Quia autem, quidquid a Verbo efficienter procedit, terminum suum habet in propria rerum natura, ideo cognitio rerum per species proprias vocatur vespertina, quia hoc modo res cognoscuntur in vespera seu in termino creationis; vespera enim est terminus diei (cf. supra n. 82 et *S. Thomas* 1, q. 58, a. 6 7).

483. Quamvis autem angeli et beati non omnia videant in Verbo, nam e. g. „de die illa nemo scit, neque angeli" (Matth. 24, 36), „nihilominus non est recedendum a sententia D. Thomae . . . *beatos et posse et de facto videre creaturas in Verbo,* non tantum ut possibiles, sed etiam ut exsistentes vel futuras in aliqua differentia temporis. Sic D. Thomas 1, q. 12, a. 8 9 10, quem sequuntur omnes eius discipuli et alii auctores" (*Suarez,* De Deo Uno l. 2, c. 27, n. 10). *Rem hanc non esse impossibilem,* supposita possibilitate visionis beatificae, videtur satis evidens. Nam essentia divina omnium rerum, non solum possibilium, sed etiam exsistentium, rationes in se ita praecontinet, ut Deus suam essentiam aspiciendo simpliciter omnia in ea videat. Cur igitur non possit essentiam suam ita manifestare, ut simul in ea videatur aliqua res, quam essentia repraesentat? Si vero modus est possibilis, etiam a priori probabile est hunc altissimum cognoscendi modum non denegari beatis (cf. I, n. 241 521).

Verum quidem est beatos non necessario videre in Deo omnia, quae divina essentia repraesentat. Immo hoc repugnare videtur, quia creatura, omnia omnino in Deo videns, Deum comprehendere videtur. Sed quasdam res videri in Deo, ut sunt in se ipsis, non repugnat, quia hoc non supponit comprehensionem Dei. Cum autem visio una sit perfectior altera, non necessario omnes beati aeque multa in Deo vident, sed alter altero plura. Ergo eo ipso, quod beatus habet perfectiorem visionem, etiam videt plura, et quidem vi talis visionis; hinc, quidquid videt, statim ab initio et immutabiliter videt, ita ut in visione horum obiectorum nulla sit successio (*Suarez,* De Deo Uno l. 2, c. 27, n. 17).

484. *Quid vero a beatis de facto videatur in Deo,* difficile dictu est. Valde communis et probabilis est sententia omnes beatos videre in Deo omnia mysteria fidei, quae in terra crediderunt, ut ait *S. Augustinus:* „Ibi videbimus, et gaudebit cor nostrum. Nec expressit, quid videbimus. Sed quid nisi Deum . . . et omnia illa, quae nunc non videmus, credentes autem cogitamus?" (De civ. Dei l. 20, c. 21; *M* 41, 691.) Propterea enim teste apostolo evacuatur in beatitudine fides, quia venit cognitio, quae perfecta est (1 Cor. 13, 10). Quoad alias res nihil fere dicere possumus nisi: si quid sit, quod beati non vident

in Deo et quod eos nihilominus scire oportet, sciunt revelatione aut scientia infusa. In specie est pia et communis opinio beatos videre in Verbo omnes actus cultus, qui in eorum honorem fiunt, et orationes, quae ad ipsos diriguntur. Hoc suadetur consuetudine ecclesiae fundendi preces ad sanctos ut ad praesentes et audientes. Quare *S. Thomas* hoc principium statuit: „Nulli intellectui beato deest, quin cognoscat in Verbo omnia, quae ad ipsum spectant" (3, q. 10, a. 2. Cf. *Suarez* l. c. c. 28 et *Gregor. de Val.* I, disp. 1, q. 12, punct. 6). Oppositam sententiam sequitur *Lessius,* qui putat res a Deo distinctas videri a beatis partim vi luminis gloriae, quo beatus ita constituitur actu cognoscens, ut, dummodo terminus actualiter adsit, eo ipso a beato videatur: partim revelatione divina (De summo bono l. 2, c. 10). Similiter loquitur *Vazquez,* In 1, disp. 50. Sed quia ultra probabilitatis limites in hac re perveniri non potest, non apparet ratio, cur recedatur a sententia S. Thomae communiter recepta. Totam hanc rem diligenter tractat *Suarez* in quaestione, quid angeli beati in Deo videant (De ang. l. 6, c. 5 sqq.).

Prop. LII. **In voluntate beatorum praeter essentialem amorem et essentiale gaudium multiplex perfectio inest.** Theologice certa (Sum. 1, 2, q. 67).

485. *Manent in voluntate beatorum omnes habitus virtutum infusarum, qui in conceptu suo non includunt imperfectionem.* Non manet spes, praecise in quantum est spes. Nam „spes importat motum quendam in id, quod non habetur. Et ideo, quando habetur id, quod speratur, scilicet divina fruitio, iam *spes esse non poterit*" (*S. Thomas* 1, 2, q. 67, a. 4). Quamvis beati non habeant ita beatitudinis possessionem totam simul, ut ex conceptu eius physice repugnet eam a Deo annihilari, tamen reapse beatitudo est incorruptibilis et per quandam aeternitatis participationem ita habetur simul, ut nulla in ea sit successio realitatum et nihil sit futurum, quod non actu adsit. Is autem, qui inamissibiliter possidet quidquid desiderat, non potest habere ullam spem. Nihilominus retinent beati amorem concupiscentiae erga Deum ut suum summum bonum, qui amor in hac vita, ubi rationem ardui adiunctam habet, pertinet ad spem. In patria ratio ardui cessat, et ita cessat spes. Sed in quantum est amor concupiscentiae, manet. Alii quidem putant actum huius amoris elici ab habitu caritatis, ut *Esparza,* alii ab habitu spei, ut *Lessius.* (Supra n. 439. Cf. *Mastrius,* De virtute spei q. 18.) *Caritas autem numquam excidit,* ut ait apostolus (1 Cor. 13, 8), sed solum ab omni imperfectione purgatur. *Virtutes morales omnes manent* (supposita probabiliore opinione: esse virtutes morales infusas). Non possunt quidem omnes actus harum virtutum in patria exerceri: ita beati non possunt fortiter difficultates superare neque paenitentiam agere: quia vero hae virtutes principaliter inclinant voluntatem versus bonum, quod est formale obiectum

harum virtutum, secundum primarium actum suum, i. e. amorem boni honesti, virtutes morales etiam a beatis exerceri possunt. „Martyr v. gr. maxime gaudet, quod se fortiter gesserit in tolerandis doloribus et superandis periculis, qui actus, si fiat ex motivo et honestate illius virtutis, ad fortitudinem spectat. Sic etiam . . . gaudent [beati] de satisfactione Deo facta et remissione consecuta" (*Suarez,* De ult. fine disp. 10, sect. 2, n. 4). Cf. De virt. mor. IX, n. 11.

486. Itaque virtutes, quarum nomina ex usu consignificant imperfectionem status, ut e. g. nomina continentiae et temperantiae, secundum imperfectionem nominibus significatam non manent in beatis, sed habitus ipsi manent. Sine dubio virgines gaudent de sua continentia propter excellentiam huius virtutis, et hoc modo habent virtutem continentiae. *Manent etiam dona Spiritus Sancti,* quae pertinent ad voluntatem: pietas, fortitudo, timor. Timor quidem manet, non prout respicit malum culpae et poenae, sed prout respicit reverentiam divinae maiestati debitam. Generatim hic quoque dicendum est, quod supra dictum est de bonis intellectus, videlicet non posse dona in patria habere omnem eam materiam, quam habuerunt in via; sed sufficit, quod aliquam habent. *Virtutes acquisitae,* i. e. facilitas ponendi actus honestos, manere dicendae sunt, quia nulla ratio afferri potest, cur deleantur. Immo si non habentur, infunduntur, et quod imperfectum in iis est, perficitur, quia naturale voluntati est his virtutibus perfici. Nihil enim perfectionis naturaliter convenientis voluntati in beatitudine deesse debet. *Nullus autem novus habitus per se infusus* est in voluntate beatorum, sicut est in eorum intellectu, quia nullus requiritur, cum iam in via voluntati omnes virtutes infundantur, quae eam possunt perficere in ordine ad bonum supernaturale. „In quo est magna differentia inter intellectum et voluntatem, quia status viae et status patriae primo ac per se distinguuntur ex parte intellectus videntis vel credentis, qui actus sunt essentialiter diversi et requirunt omnino principia diversa, et ideo necesse est in intellectu aliquod lumen infundi in patria, quod non infunditur in via. In voluntate autem id non est necessarium, quia rectitudo voluntatis supponitur et per se non differt essentialiter ab ea, quae est in patria, sed solum perficitur vel accidentaliter vel ex parte obiecti consecuti" (*Suarez* l. c. n. 10).

487. Quod actus voluntatis attinet, statuendum est *voluntatem beati habere complementum omnium suorum desideriorum.* Nam quod Christus apostolis dicit: „Petite et accipietis, ut gaudium vestrum sit plenum" (Io. 16, 24), ostendit eum velle saltem in consummatione omne desiderium suorum implere. Ad quod applicari potest illud psalmi: „Satiabor, cum apparuerit gloria tua" (Ps. 16, 15). Hoc saepe inculcat *S. Augustinus:* „Omnes beati habent, quod volunt" (De Trin.

l. 13, c. 5; cf. c. 7; *M* 42, 1020 sqq.). Idem docent theologi, et ratio est manifesta; nam desiderium, quod non impletur, affligit animam.

Imprimis igitur *impletur desiderium beati quoad gradum beatitudinis;* licet enim quilibet beatus per se et remote capax sit maioris beatitudinis, tamen secundum proximam capacitatem habet totum, quod habere potest, et hoc suo bono ita satiatur, ut nihil sit, quod ultra desideret. Et quilibet gradus beatitudinis essentialis tantus est, ut, etiamsi omnia alia absint, voluntas beati perfecte satiata maneat (cf. *S. Augustinus,* De civ. Dei l. 22, c. 30, n. 2; *M* 41, 802).

Nihilominus beatitudo essentialis per se non formaliter explet omnem appetitum, quia *multa bona sunt praeter Deum, quae recte desiderari possunt* et naturae humanae conveniunt. Itaque beati habent omnia haec bona, quamvis non omnia omni tempore. Sic desiderant animae beatae rursus uniri cum corpore suo; quod desiderium nondum est impletum. Neque vero ideo tristitia affliguntur beati, quia certi sunt suo tempore se hoc bonum consecuturos esse, et interim plane consentiunt cum ordine divinae providentiae, secundum quem non est conveniens statim simul beari totum hominem. Similiter omne aliud desiderium efficax beatorum omnino conforme est mensurae divinae voluntatis, et est de bono suo tempore infallibiliter obtinendo; ideo haec desideria nihil sollicitos tenent beatos. Simplices vero affectus de bono numquam obtinendo, ut de salute amicorum, qui non salvantur, omnes subordinati sunt divinae voluntati, quam in omnibus cupiunt beati impleri.

488. *Nulla tristitia est in beatis.* Absolute quidem tristitiam cum beatitudine coniungi posse ostendit exemplum Christi. At in Christo hoc miraculose ita erat, quia erat in statu viatoris. In beatitudine autem perfecti comprehensoris nulla est ratio, cur Deus tale miraculum patret, sed potius est ratio, cur haec beatitudo omnes effectus connaturales producat, ad quos pertinet expulsio omnis tristitiae. *S. Scriptura* saepe testatur absentiam tristitiae in beatis: „Praecipitabit mortem in sempiternum; et auferet Dominus Deus lacrimam ab omni facie et opprobrium populi sui auferet de universa terra" (Is. 25, 8). „Beati, qui nunc fletis, quia ridebitis" (Luc. 6, 21). „Non esurient neque sitient amplius; nec cadet super illos sol neque ullus aestus. Quoniam Agnus, qui in medio throni est, reget illos et deducet eos ad vitae fontes aquarum, et absterget Deus omnem lacrimam ab oculis eorum" (Apoc. 7, 16 17). „Et absterget Deus omnem lacrimam ab oculis eorum, et mors ultra non erit, neque luctus neque clamor neque dolor erit ultra, quia prima abierunt" (Apoc. 21, 4). „Et omne maledictum non erit amplius . . . et nox ultra non erit; et non egebunt lumine lucernae neque lumine solis, quoniam Dominus Deus illuminabit illos, et regnabunt in saecula saeculorum" (Apoc. 22, 3 5).

489. *Idem ratio suadet;* nam si beati tristarentur, id esset aut ob malum Dei aut ob malum suum aut ob malum amicorum. Atqui ob nullam harum rationum tristari possunt. Propria mala non habent. Malum Dei, quod aliquo modo ita vocari potest, est peccatum. Sed imprimis peccata beatitudinem Dei minuere non possunt, praeterea Deus ipse peccata permittit, quia scit, quae bona inde facturus sit, et quia etiam peccatores Deum glorificabunt. Ergo nulla est ratio, cur beati de peccatis tristentur. Odio quidem ea habent et detestantur, sed sine maerore, sicut ipse Deus. Quatenus autem peccata sunt mala eorum, quos beati amant, eatenus beati sicut Deus ipse volunt quidem salutem omnium et ideo pro hominibus rogant iisque gratias impetrant. At si homines nolunt salvari, sed in suis peccatis obstinati sunt, beati eos considerant ut hostes Dei et suos et volunt eos debitas poenas subire, etiamsi in vita peccatores eorum amici et propinqui fuerunt, quia non caro et sanguis regnum Dei obtinent, sed amor spiritualis, quo omnia in Deo et propter Deum amantur. Itaque beati simul cum Deo iudicabunt damnatos et de eorum poenis gaudent, non quatenus praecise poenae sunt, sed quatenus in poenis resplendet ordo divinae iustitiae, et quatenus in miseria damnatorum vident, a quantis malis ipsi per misericordiam Dei liberati sint (cf. *S. Thomas,* In 4, dist. 50, q. 11, a. 4). „Itaque omnibus cogitationibus, curis et motibus proprii amoris penitus exstinctis, sibi quasi mortui sunt et soli vivunt Deo. Exuerunt vitam humanam, quae sua dumtaxat cogitat et curat, et induerunt vitam divinam, quae est Deum contemplari et in omnibus amare et laudare. Non sunt amplius solliciti, ut filii ac nepotes ad opes et honores promoveantur; neque de huiusmodi gaudent, cum familiae obveniunt, neque, cum auferuntur, maerorem concipiunt; immo neque dolore tanguntur, cum suos damnari vident, sed laudant divinam iustitiam eamque servari cupiunt. Hanc ecstasim operatur in illis amor divinus" (*Lessius,* De summo bono l. 2, c. 12, n. 88).

Prop. LIII. Homines beati habebunt accidentalem beatitudinem ex corpore glorioso. Theologice certa (Sum. 1, 2, q. 4, a. 6 7; Suppl. q. 80 81).

490. In tractatu de novissimis (IX, n. 577 sqq. 682 sqq.) duo probantur: a) ad beatitudinem non essentialiter requiri corpus, sed animas in caelo esse beatas etiam ante resurrectionem corporum; b) reapse resurrectura esse corpora et rursus unitum iri cum animabus. Ibidem exponuntur dotes corporis gloriosi. His igitur suppositis quaeritur, quid corpora gloriosa conferant ad beatitudinem.

491. *Corpora gloriosa non reddunt perfectiorem visionem et amorem essentialem beatorum* seu non augent beatitudinem intensive. Contraria quidem sententia aliquando placuit *Magistro* (4, dist. 49), quem secuti sunt alii scholastici, inter quos *S. Thomas* (In 4, dist. 49, q. 1, a. 4);

sed hic postea sententiam suam mutavit (1, 2, q. 4, a. 5), et merito. Beatitudo enim est perfectio animae secundum operationem, quae totaliter transcendit organa corporea. Quia igitur corpus ad Deum intuitive videndum absolute nihil conferre potest, non potest augere beatitudinem animae, quae consistit in visione. Immo nisi corpus gloriosum quodammodo spirituale factum esset, potius impediret beatitudinem; nam corpus, quale hic habemus, ex alta et continua contemplatione animae vim patitur et corrumpitur, ita ut sancti in ecstasi usu sensuum destituantur. Immo si anima in corpore mortali Deum intuitive videret, sine miraculo homo non posset vivere. „Non enim videbit me homo et vivet" (Ex. 33, 20). Itaque ex natura rei corpus nihil potest conferre ad beatitudinem essentialem, sed per omnipotentiam Dei potest ita immutari, ut eam non impediat.

492. *Per corpus gloriosum beatitudo extensive augetur.* Nam cum anima naturaliter sit forma corporis, corpus gloriosum aliquid confert ad decus et naturalem perfectionem animae, et animae beatitudo in corpus redundat, ut et ipsum sua perfectione potiatur; et sic per corpus gloriosum beatus habebit quidem non novam beatitudinem, sed beatitudinem alio modo, quatenus vi prioris beatitudinis habebit novam gloriam et novas delectationes in corpore suo. Hinc verbum *S. Augustini* (De Gen. ad litt. l. 12, c. 35; *M* 34, 483), „quod spiritus defunctorum non sic vident Deum sicut angeli", ut exponit *S. Thomas,* „non est intellegendum secundum inaequalitatem quantitatis, quia etiam modo aliquae animae beatorum sunt assumptae ad superiores ordines angelorum, clarius videntes Deum quam inferiores angeli; sed intellegitur secundum inaequalitatem proportionis, quia angeli etiam infimi habent omnem perfectionem beatitudinis, quam sunt habituri, non autem animae separatae sanctorum" (1, 2, q. 4, a. 5 ad 6).

493. Corpus ipsum non habebit beatitudinem formalem, ut quae consistat in actu intellectus, sed habebit aliquam beatitudinem obiectivam, quae consistit in glorioso eius statu, et sensibilem participationem gaudii, quod est in anima. Imprimis igitur *corpus habebit omnem perfectionem naturalem,* debitam evolutionem, integritatem et optimam conformationem membrorum. Oppositum errorem origenistarum damnavit synodus constantinopolitana a. 543, scilicet corpora resurrectura esse non in forma humana, sed in figura sphaerica (*Denz.* n. 207). „Neque vero", ut ait *Catechismus Rom.,* „corpus tantum resurget, sed quidquid ad illius naturae veritatem atque ad hominis decus et ornamentum pertinet, restituendum est. Praeclarum ea de re *S. Augustini* testimonium legimus [De civ. Dei l. 22, c. 19 sqq.; *M* 41, 781 sqq.]: ‚Nihil tunc vitii, inquit, in corporibus exsistet; si aliqui plus pinguedine obesi et crassi exstiterint, non totam corporis molem assument, sed, quod illam habitudinem superabit, reputabitur superfluum; et e diverso,

quaecumqne vel morbus vel senium confecit in corpore, reparabitur per Christum virtute divina, ut si aliqui propter macrorem fuerint graciles; quia Christus non solum nobis corpus reparabit, sed quidquid per miseriam huius vitae fuerit nobis ademptum.' Idem alio loco [Enchir. c. 89; *M* 40, 273]: ‚Non resumet homo capillos, quos habuerit, sed quos decuerit iuxta illud: Omnes capilli capitis vestri numerati sunt, qui secundum divinam sapientiam sunt reparandi.' Imprimis vero, quoniam membra ad veritatem humanae naturae pertinent, simul restituentur omnia. Qui enim vel ab ipso ortu oculis capti sunt, vel ob aliquem morbum lumina amiserunt, claudi atque omnino manci et quibusvis membris debiles, integro ac perfecto corpore resurgent; aliter enim animae desiderio, quae ad corporis coniunctionem propensa est, minime satisfactum esset, cuius tamen cupiditatem in resurrectione explendam esse sine dubitatione credimus. Praeterea satis constat resurrectionem aeque ac creationem inter praecipua Dei opera numerari. Quemadmodum igitur omnia a Deo initio creationis perfecta fuerunt, ita etiam in resurrectione futurum omnino affirmare oportet" (P. 1, c. 12, n. 9).

494. Itaque *habebunt beati omnia membra et organa sua tum interiora tum exteriora,* ut concludi potest ex libro Iob (19, 25) et libro 2 Mach. (7, 11), tum ex verbis, quibus Christus exhortatus est apostolos, ut palparent et viderent se eundem esse, quem ante mortem suam novissent (Luc. 24, 28). Generatim corpus Christi gloriosum est exemplar omnium aliorum corporum gloriosorum. Ergo cum Christus plane talis resurrexerit, qualis fuerat ante passionem, simili modo sentiendum est de reliquis beatis. Hoc expresse docent SS. Patres et theologi (cf. *Suarez,* De myst. vitae Christi disp. 47, sect. 1, n. 1 et disp. 50, sect. 5). Verum quidem est non posse omnia organa eas functiones in beatitudine habere, quas in hac vita habebant. Negandum autem est non alium esse horum organorum finem, nisi ut sint instrumenta ad agendum; nam se habent etiam ad animam ut materia ad formam. Quia igitur anima non potest integram suam perfectionem habere sine omnibus organis, ideo omnia organa resurgent, non ad operationem, sed ad perfectionem specificam. Quaedam autem partes, quae non informantur, sunt ad decus et ornamentum, ut capilli et ungues et dentes. Hae quoque resurgent, ut homo omnem suam perfectionem habeat. Item sanguis restituetur, ut certum est de Christo, et etiam alii humores, qui ad naturalem perfectionem corporis requiruntur, non vero ii, qui iam sunt in via corruptionis. Ceterum humores non iam inservient ad nutriendum corpus, ut quod sit incorruptibile, sed ad constituendum hominem integrum (cf. *S. Thomas,* Suppl. q. 80, a. 1 sqq.).

495. Fuerunt qui dicerent omnes homines resurrecturos esse aut nullius sexus aut sexus masculini. Sed haec sententia admittenda non est.

Sexualis differentia non est effectus peccati, sed ad naturam hominis pertinet (Gen. 1, 27 31). Immo verbis illis Christi: „In resurrectione neque nubent neque nubentur" (Matth. 22, 30), satis clare indicatur fore sexuum differentiam in resurrectione. Nam οὔτε γαμίζονται de solis mulieribus dici potest, οὔτε γαμοῦσιν de solis viris. Porro, ut recte ait *S. Hieronymus:* „Nemo de lapide et ligno dicit: ‚Non nubent neque nubentur', quae naturam nubendi non habent, sed de iis, qui possint nubere et gratia Christi ac virtute non nubant" (In epitaph. Paulae n. 22; *M* 22, 900. Cf. In Matth. 22, 29; *M* 26, 164). Idem docent *S. Augustinus* (De civ. Dei l. 22, c. 17 18; *M* 41, 778 sqq.). et alii, quos citat *Suarez* (De myst. vitae Christi disp. 44, sect. 3, n. 4). Quod autem dicitur Eph. 4, 13: „Donec occurramus omnes Christo in virum perfectum", non intellegendum est de virili sexu, sed de virtute animi, quae erit virilis et perfecta. Restituetur hominibus originalis iustitia, detrahentur vitia, servabitur natura (cf. *S. Thomas,* Contra gent. l. 4, c. 88).

496. Quod *ad evolutionem corporis* attinet, plerique censent homines omnes in resurrectione habituros esse eam magnitudinem, quam habuissent in plenitudine aetatis virilis, si natura sine impedimentis sese evolvere potuisset, ita ut neque futuri sint pueri neque senes, licet beati sint disparis magnitudinis, cum natura singulorum magnitudinem sibi convenientem appetat. Ita *S. Augustinus* (De civ. Dei l. 22, c. 16; *M* 41, 778). Suas quisque habebit differentias individuales, quibus ab aliis hominibus distinguitur (cf. *Suarez,* De myst. vitae Christi disp. 47, sect. 4).

497. *Functiones corporis non omnes manebunt* in altera vita. Ita Christus diserte docet nullas ibi futuras esse generationes (Matth. 22, 30). Sed per rationem, quae additur, quod beati erunt sicut angeli, omnis prorsus *vita vegetativa excluditur;* nam hoc maxime pertinet ad naturam angelorum, quod sunt corruptionis incapaces; ergo beati erunt incorruptibiles, et eo ipso non indigebunt cibo et potu. Quare apostolus ait: „Seminatur in corruptione, surget in incorruptione; seminatur corpus animale, surget corpus spiritale" (1 Cor. 15, 42 44). Ideo „non est regnum Dei esca et potus" (Rom. 14, 17). Quod autem regnum beatitudinis saepe describitur ut magnum quoddam convivium, non est litteraliter intellegendum, sed Scriptura intellegibilia proponit sub similitudine sensibilium, ut animus noster „per hoc, quod scit notum diligere, discat et incognita amare", ut ait *S. Gregorius M.* (In evang. hom. 11, n. 1; M 76, 1115). Alia igitur erit immortalitas beatorum, quam fuit Adami ante peccatum; nam Adamus potuit non mori, beati vero non possunt mori (cf. *S. Thomas,* Contra gent. l. 4, c. 83).

498. *Functiones vitae sensitivae erunt in beatis.* Recte enim ait *S. Thomas:* Si beati sensationibus carerent, „corporalis vita sanctorum post resur-

rectionem assimilaretur magis somno quam vigiliae, quod non competit illi perfectioni" (Suppl. q. 82, a. 8). Neque vita sensitiva, ut vegetativa, est solum ad conservandum individuum et speciem, sed proxime est ad perficiendum individuum et ad explicandas naturales eius potentias. In hac quidem vita omnis sensatio et omnis motus corporis coniuncta sunt cum mutatione materiae, et ideo sine interruptione continuari non possunt, quia moleculae consumptae per alias supplendae sunt. At non in hac mutatione consistit sensatio, sed in vitali réactione, quae eam sequitur. Itaque in beatis erit quidem motus et reactio vitalis, quae requiruntur ad sensationem, non vero erit corruptio organi corporalis: et quia sensus ab hac corruptione liberati erunt, habebunt multo maiorem virtutem et efficaciam (cf. *S. Thomas,* Suppl. q. 82, a. 4 ad 5 6; et *Suarez,* De myst. vitae Christi disp. 47, sect. 6, n. 11). Ex perceptione vero sensibili in intellectu oritur correspondens scientia experimentalis.

499. Quod *ad obiecta sensationum* attinet, nulla est difficultas relate ad *visum*. Sicut enim corpus Christi transfiguratum in monte Tabor summo gaudio afficiebat apostolos, ita corpora beatorum clarissima luce splendentia erunt gratissimum obiectum oculorum. Similiter „caelum novum et terra nova", qualiscumque eorum compositio et pulchritudo erit, possunt esse obiectum visus. Neque difficultas est quoad *tactum;* nam ubi sunt vera corpora, ibi tactus fieri potest. Etiam gratum influxum aëris et caloris experiri possunt beati. Sensus internus erit hominis optime dispositi et perfecta sanitate fruentis. *Gustum* actualem esse in beatis quidam negant, quia non est in caelo usus cibi et potus: alii affirmant et explicant rem sive hoc modo, quod Deus sine materia producet iucundum affectum in organis, sive hoc modo, quod in ore beatorum erit aliquis iucundissimus liquor, qui non nutritioni, sed soli gustui inservit. Si quis obicit has delectationes esse animales neque decere statum gloriosum, „respondetur delectationes horum sensuum honestissimas ac decentissimas non repugnare corpori glorioso neque esse praeter rationem, sed admodum rationi consentaneas, quia non propter se expetentur, sed ut omnibus modis magis glorificetur Deus, ut recte Laurentius Iustinianus indicavit" (*Suarez,* De myster. vitae Christi disp. 47, sect. 6, n. 16). Quoad *odoratum* licet supponere, si cui placet, intra vacua corporum caelestium olea aetherea vel simile quid contineri, unde sensatio olfactionis producatur. Obiecta *auditus* sunt verba, quae a beatis proferuntur. Nam beatos loqui posse constat exemplo Christi, et contrarium esset magna imperfectio. Ex apocalypsi quidem S. Ioannis, ubi beati dicuntur canere et loqui (Apoc. 14, 19 etc.), vix argumentum fieri potest; nam plurima spiritualia apostolo sub figuris et symbolis corporeis ostenduntur, neque, quo tempore audiebat beatos canentes, corpora resurrexerant. Nihilominus Patres et theologi censent in caelo

futuras esse locutiones et cantus (cf. *Suarez* l. c. n. 7). „Quisque ibi canit laudes divinas modo sibi accommodato, angeli voce spiritali, homines etiam corporali. Quanta vero sit voluptas caelestis illius musicae, ex terreni cantus dulcedine coniecturari potest, quae interdum tanta est, ut animum quasi a corpore abducat, et natura mortalis vix ferre queat ob nimiam cordis dilatationem" (*Lessius,* De summo bono l. 3, n. 100). *Imaginatio* nobilissimis et pulcherrimis repraesentationibus implebitur, ex quibus in appetitum sensitivum maximae delectationes descendent, ut vere dicere possit beatus illud Ps. 83, 3: „Cor meum et caro mea exsultaverunt in Deum vivum."

500. *Non impedientur functiones sensuum per contemplationem et amorem beatorum,* sicut sanctis in terra aliquando accidit in ecstasi. Hoc enim ex imbecillitate corporis fit, quae in beatis nulla est; nam corpus beatorum nullam vim pati potest, sed semper erit integrum et paratum ad omne servitium animae. Itaque haec erit singularis praerogativa beatorum, quod simul intensissimae contemplationi vacare et nihilominus expeditum usum omnium sensuum habere possunt.

Ceterum apparet ex omnibus, quae dicta sunt, nihil fere plane certum esse nisi hoc principium: beatos habituros esse omnia, quae ad eorum perfectionem requiruntur; quae autem haec sint, vix coniectura assequi possumus. Nihilominus qui optima quaeque excogitaverit, a vero non longe aberrabit; nam licet fortasse quaedam bona formaliter non futura sint in beatitudine, erunt omnia eminenter et meliore modo.

Prop. LIV. Beati habebunt accidentalem beatitudinem ex bonis externis. Theologice certa (Sum. 1, 2, q. 4, a. 7 8).

501. Imprimis *beati fruuntur societate amicorum.* Saepe enim in S. Scriptura beatitudo describitur ut societas, ut regnum, ut domus Patris, in qua sunt mansiones multae (Io. 14, 2), ut convivium (Matth. 8, 11), ut civitas nova a Deo parata, in qua „tabernaculum Dei cum hominibus, et habitabit cum iis et ipsi populus eius erunt" (Apoc. 21, 3). Porro ex iis, quae antea diximus, patet beatos non solum non amittere cognitionem eorum, quos in terra noverunt, sed etiam hanc cognitionem extendi et ad multo maiorem perfectionem evehi. Beati igitur inter se norunt et amant: quia enim amant Deum, amant etiam eos, qui a Deo amantur, et ita haec beatorum mutua amicitia necessario emanat ex beatitudine essentiali. Itaque beati videbunt Iesum glorificatum super omnes creaturas, videbunt B. Virginem, matrem et reginam civitatis illius caelestis, videbunt angelum suum custodem, videbunt parentes, fratres, amicos, omnes quos specialiter amant; immo omnes angelos et beatos distincte cognoscent eosque diligent ut fratres et coheredes suos et de eorum gloria gaudebunt, et ita omnes inter se laudabunt

et glorificabunt, id quod maxime praedicat scriptor ignotus in libro De spiritu et anima (c. 64; *M* 40, 828) et *S. Anselmus* in Proslog. (c. 25; *M* 158, 239). Cf. *Lessius,* De summo bono l. 2, n. 133.

502. *Delectantur beati pulchritudine mundi visibilis.* Cum beati sint entia finita et corpora habeant, necessario sunt aliquo loco. Cf. *syn. constantinop.* a. 553, can. 10 et 11. Locum autem, quo beati commorantur, veteres theologi solent vocare *„caelum empyreum“,* quod in hunc modum describit *Gregorius de Valentia:* „Statuendum est caelum empyreum esse caelestem quendam orbem omnium supremum, immobilem, lucidissimum, totum in se ipso et pulcherrimum subtilemque . . . sedem beatarum mentium, ubi Deus se clare conspiciendum exhibet. Et quamvis non sit fide certum tale caelum esse, negari tamen sine temeritate non potest, cum communi sententia theologorum asseratur et confirmetur testimonio Basilii . . . et aliorum. Idque probat D. Thomas hic 1, q. 66, a. 3 congruenti ratione. Nam sicut gloria spiritualis initio mundi incohata est in angelorum beatitudine, ita decuit, ut aliquo corpore perfectissimo et omnis mutationis experti incoharetur gloria corporalis, quae post resurrectionem non modo ad corpora hominum pertinebit, sed etiam ad totum orbem redundabit. Tale autem corpus est caelum istud empyreum, i. e. igneum, non a calore, sed a splendore sic nominatum“ (I, disp. 5, q. 2, punct. 2, quaer. 5). Censent igitur illi theologi hoc caelum iam esse in statu glorificato, cetera vero corpora mundana post ultimum iudicium ad similem statum elevatum iri (cf. *Suarez,* De myst. vitae Christi disp. 58, sect. 2). Quia autem putant caelum illud empyreum esse supremam quasi superficiem, quae totum reliquum mundum includat, quaerunt, num beati futuri sint cum Christo supra caelum empyreum, ita ut pedibus insistant superficiei ipsius convexae totoque corpore futuri sint extra mundum. Affirmative respondet *S. Thomas* quantum ad corpus Christi (3, q. 57, a. 4), et videtur innuere Christum esse supra illam extremam superficiem et ab ipso descendendo alios beatos pro magnitudine meriti in illa sphaera collocari plus minusve remotos a Christo. Ita *Caietanus* in h. l. (cf. *Suarez* l. c. disp. 51, sect. 1, n. 8). Contrariam opinionem, i. e. beatos non esse supra caelum, sed in caelo, studet *Lessius* multis argumentis defendere (De summo bono l. 3, n. 98 99). At haec omnia ab illis theologis non tam disputantur ex principiis theologicis quam ex iis, quae secundum doctrinam Aristotelis de natura mundi mente fingebant; ideo haec notasse sufficiat.

503. *Quae duce revelatione statui possunt, haec fere sunt:* Christus ascendit in caelum, et quidem „super omnes caelos“ (Eph. 4, 10). Ergo locus ille, ubi Christus est, caelum vocatur. Porro cum Christus dicatur super omnes caelos ascendisse, ergo caeli sunt varii, seu fortasse varii sunt loci, quibus beati habitant. S. Paulus dicit se esse „raptum

usque ad tertium caelum" (2 Cor. 12, 2). Status vero caeli et terrae, qui nunc est, non semper manebit; nam secundum eundem apostolum creatura quoque corporalis, quae est infra hominem, „liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriae filiorum Dei" (Rom. 8, 21). Secundum S. Petrum in adventu Domini „caeli ardentes solventur et elementa ignis ardore tabescent. Novos vero caelos et novam terram secundum promissa ipsius exspectamus, in quibus iustitia habitat" (2 Petri 3, 12 13). Haec promissa facta sunt apud Isaiam prophetam: „Ecce enim ego creo caelos novos et terram novam" (Is. 65, 17). „Caelum novum et terram novam" vidit S. Ioannes in apocalypsi (21, 1). Ergo post ultimum iudicium erunt caelum et terra, sed erunt mutata in melius et glorificata. In quo haec glorificatio consistat, ignoramus. Veteres quidem theologi multa de hac quaestione scripserunt, quae tamen plerumque ex falsis principiis physicis deducuntur, ideoque nullius sunt valoris. Ita statuunt caelum empyreum mansurum esse sicut est, reliqua corpora caelestia lucidiora futura esse; elementa etiam terrestria perficienda esse, omnia vero corpora mixta in elementa resolvenda; nulla amplius fore animalia, plantas, mineralia, cum haec omnia sint corruptibilia et unice fere ad usum hominis ratione corporis corruptibilis facta; omnem motum caeli et astrorum esse cessaturum. Nihil certum est nisi futuram esse innovationem, qua omnes res perducantur ad eam perfectionem, quae convenit statui beatorum. Plura, si cupis, invenies apud *Suarez,* De myst. vitae Christi disp. 58.

Ex recentioribus theologis cf. *Scheeben-Atzberger,* Handbuch der kath. Dogmatik IV, § 425, vel *Pohle,* Lehrbuch der Dogmatik III[7] 627 sqq., ex exegetis protest. e. g. *W. Sanday,* A critical and exegetical Commentary to the Epistle to the Romans, ed. 5, Edinburgh 1905, 204 sqq.

504. Itaque, si quis vult, potest sine temeritate rem ita concipere, ut dicat caelum proprie dictum, i. e. locum, ubi sint mansiones beatorum, esse aliquod astrum in medio forte mundi, circa quod omnia alia corpora mundana versentur, et hunc locum ornatu omnis generis pulcherrimi decoratum esse, cetera quoque corpora mundana clarissima luce splendescere (cf. Is. 30, 26), manere motum siderum, manere plantas et animalia, quae, sicut corpora beatorum, habeant quidem motum sibi debitum, sed sine corruptione (cf. *I. Bautz,* Der Himmel, Mainz 1881, 179 sqq.). In hoc concipiendi modo nihil est contra fidem vel rationem. Immo sunt qui provocent ad illa verba Isaiae: „Habitabit lupus cum agno, et pardus cum haedo accubabit . . ." (Is. 11, 6 sqq.). At ea, quae propheta hoc loco dicit, non possunt omnia ad litteram verificari in beatitudine. Nam ibi non erunt infantes ad ubera, neque ibi leo comedet faenum, neque ibi parvuli minabunt vitulos et leones et oves. Censendus igitur est propheta sub his symbolis describere magnam pacem et securitatem regni messianici in caelo futuri (cf. *Knabenbauer* in h. l.). Ergo nihil positivi ex S. Scriptura probari potest.

Sed quia sacri scriptores summis laudibus et pulcherrimis imaginibus depingunt gloriam caeli, nobis licet eorum exemplum sequi et omnia nobis repraesentare eo modo, qui pulcherrimus nobis videtur. Nam, inquit *Catechismus Romanus,* „hoc fidelibus persuasum esse debet quaecumque nobis iucunda in hac vita contingere vel etiam optari queant, sive ea ad mentis cognitionem sive ad corporis perfectum habitum pertineant, earum rerum omnium copiis beatam caelestium vitam circumfluere, quamvis hoc altiore quodam modo, quam oculus vidit aut auris audivit aut in cor hominis ascendit, fieri apostolus affirmet" (P. 1, c. 13, n. 12).

Prop. LV. **Quidam beati habent specialem beatitudinem accidentalem, quae aureola vocatur.** Theologice certa (Suppl. q. 96).

505. *Quid sit aureola,* ipsum nomen indicat, cum sit deminutivum aureae (scilicet coronae). Solet enim beatitudo in S. Scriptura nomine „coronae" significari (1 Cor. 9, 25. 2 Tim. 4, 8. Iac. 1, 12. 1 Petri 5, 4. Apoc. 2, 10; 3, 11), quia corona est signum victoriae et regni. Beati autem cum Christo vicerunt et cum Christo regnant; ideo eorum praemium merito dicitur corona vel aurea. In comparatione igitur essentialis praemii aliud accidentale praemium, quod pro speciali victoria datur, aureola vocatur. Cum in libro Exodi (25, 25) scriptum sit: Facies „coronam interrasilem altam quattuor digitis, et super illam, alteram coronam aureolam", quaedam glossa ait: „Ad hanc coronam pertinet canticum novum, quod virgines tantum coram agno concinunt" (*Beda,* De tabern. l. 1, c. 6; *M* 91, 410). Unde scholastici consueverunt aureolam vocare praemium accidentale, quod beati ob quasdam excellentes victorias habebunt (cf. *S. Thomas,* Suppl. q. 96, a. 1); seu, ut breviter dici solet: *„Aureola est privilegiatum praemium privilegiatae victoriae."*

506. Quamvis quodlibet praemium accidentale, ut e. g. gloria corporis, vocari possit aureola, nihilominus theologi artiore modo hoc nomen intellegunt et docent *tres esse aureolas: virginum, martyrum, doctorum.* De aureola virginum intellegunt illud: „Cantabant quasi canticum novum . . . et nemo poterat dicere canticum nisi illa centum quadraginta quattuor milia, qui empti sunt de terra. Hi sunt, qui cum mulieribus non sunt coinquinati: virgines enim sunt" (Apoc. 14, 3 4). De martyribus interpretantur illud: „Hi, qui amicti sunt stolis albis, qui sunt? et unde venerunt? Hi sunt, qui venerunt de tribulatione magna et laverunt stolas suas et dealbaverunt eas in sanguine agni" (Apoc. 7, 13 14). De doctoribus: „Qui autem docti fuerint, fulgebunt quasi splendor firmamenti, et qui ad iustitiam erudiunt multos, quasi stellae in perpetuas aeternitates" (Dan. 12, 3).

507. *Rationem, cur his tribus classibus detur aureola, S. Thomas ita exponit:* Ibi debetur specialis corona, ubi est praecellens victoria. Sed per virginitatem salutari proposito servatam aliquis singularem victoriam obtinet de carne et impugnatione interna; per martyrium vero aliquis insignem victoriam refert de mundo et impugnatione externa; in pugna vero, qua contra diabolum pugnatur, praecipua victoria tunc habetur, cum aliquis diabolum pellit non solum a se, sed etiam a cordibus aliorum, quod fit per doctrinam et praedicationem, et ideo doctoribus et praedicatoribus tertia aureola debetur (Suppl. q. 96, a. 11). Notat praeterea haec Sanctus Doctor: „Praelatis non debetur [aureola], quamvis habeant officium praedicandi, nisi actu praedicent, quia corona non debetur habitui, sed pugnae actuali secundum illud 2 Tim. 2, 5: Non coronabitur nisi qui legitime certaverit" (l. c. a. 7). „Scribentibus sacram doctrinam debetur aureola; sed haec non distinguitur ab aureola doctorum, quia scripta componere quidam modus docendi est" (l. c. a. 11 ad 5). Aureola martyrii simpliciter loquendo est potior, quia maior est difficultas pugnae in martyrio. Sed in quantum pugna contra carnem est diuturnior et magis interna et ideo periculosior, in tantum aureola virginum praeeminet. Si vero respicitur nobilitas obiectorum, de quibus est pugna, aureola doctorum est potior, quia datur pro pugna circa bona intellegibilia (l. c. a. 12). Patet per se aureolas posse etiam gradu differre, quia in eodem genere pugnae, e. g. martyrii, potest alter altero fortiores impugnationes sustinere. Immo fieri potest, ut unus maius praemium essentiale habeat, quia maiore caritate pugnavit, alter vero meliorem aureolam, quia plura vel acerbiora passus est.

508. *Aureola non est in corpore beatorum,* ut quidam putaverunt. Potest quidem etiam in corporibus esse aliquis specialis splendor. Immo Patres et theologi, ut communiter docent Christum illa vulnera, quae Thomae tangenda exhibuit (Io. 20, 27), etiam in caelo retinuisse (*Suarez,* De myst. vitae Christi disp. 47, sect. 2), ita etiam docent martyres recepturos esse corpus cum signis vulnerum. „Cicatrices vulnerum non erunt in sanctis nec in Christo fuerunt, in quantum important aliquem defectum, sed in quantum sunt signa constantissimae virtutis, qua passi sunt pro iustitia et fide" (*S. Thomas,* Suppl. q. 82, a. 1 ad 5). Erunt autem hae vulnerum cicatrices magna pulchritudine splendentes, ut ait *S. Augustinus* (De civ. Dei l. 22, c. 19, n. 3; *M* 41, 782). Nihilominus non haec vulnera sunt id, quod aureola vocatur; nam in apocalypsi locis citatis beati corporum expertes repraesentantur ut habentes aureolas.

509. Ergo *aureola est aliquid in anima.* Nonnulli putaverunt nihil esse aureolas nisi ipsam essentialem beatitudinem datam ex speciali titulo. Sed si ita esset, illi beati non haberent speciale aliquod praemium, ut Patres et theologi supponunt. S. Thomas putat esse speciale gaudium de insigni victoria. Gaudebunt quidem beati etiam de aliis

bonis actibus. Sed quia virginitas, martyrium, doctoratus habent specialem rationem insignioris victoriae, ideo his solis gaudium per modum aureolae convenit. „Quia vero hoc gaudium non tam videtur esse speciale praemium quam quid consequens ex natura rei ad essentiam beatitudinis, ideo addendum videtur praeter illud gaudium, quod per se sequitur ex his principiis, conferri a Deo his sanctis aliquos speciales honores propter dictos speciales titulos, ut verisimile est conferri doctoribus maiorem aliquam divinarum rerum intellegentiam, et virginibus significatur dicto loco apocalypsis dari specialis coniunctio cum Christo, seu quod specialiter deputatae sunt ad laudes eius canendas, et de martyribus similiter" (*Suarez,* De ult. fine disp. 11, sect. 3, n. 4).

510. ***Schol. 1.*** Etiam *ex characteribus sacramentalibus* beatis specialem gloriam accidentalem accrescere docetur in tractatu de sacramentis in genere (VI, n. 200).

511. ***Schol. 2.*** Cum Christus dicat de semine verbi Dei: „Facit aliud quidem centesimum, aliud autem sexagesimum, aliud autem trigesimum" fructum (Matth. 13, 23), quidam doctores hos fructus explicant de variis praemiis accidentalibus. Ita secundum S. Thomam fructus varius oritur secundum variam efficaciam, quam in homine habet semen verbi Dei. Haec autem efficacia a maiore spiritualitate hominis pendet. Unde fructus respondet illi virtuti, quae hominem magis retrahit a carne eumque spiritualem reddit, i. e. continentiae. Quo maior igitur continentia, eo maior erit fructus; unde coniugati casti habebunt fructum trigesimum, viduae sexagesimum, virgines centesimum; i. e. beati maius aut minus habebunt gaudium, prout perfectius aut minus perfecte servarunt castitatem (Suppl. q. 96, a. 2 sqq.). Alii vero theologi illam triplicem fertilitatem seminis explicant de variis gradibus beatitudinis essentialis, ut *Suarez* (l. c. n. 5), et hic videtur esse obvius sensus verborum Christi.

ART. V.

DE ADEPTIONE BEATITUDINIS.

Prop. LVI. **Omnes homines assequi possunt beatitudinem, et alius quidem alio maiorem.** Theologice certa (Sum. 1, 2, q. 5, a. 2 3).

512. ***Pars I.*** **Omnes homines assequi possunt beatitudinem.**

Nam beatitudo consistit in visione Dei; visionem autem Dei homini esse possibilem probatum est in tract. De Deo Uno (II, Prop. X). Porro Deus serio vult omnium hominum salutem, quae consistit in beatitudine (ib. Prop. LI LII). Iamvero non posset Deus serio hoc velle, nisi assecutionem beatitudinis redderet hominibus possibilem. Ideo, ut in tract. de gratia ostenditur (V, n. 291 sqq.), nulli homini negatur gratia sufficiens ad salvandam animam suam.

Ratione a priori hoc ita probat *S. Thomas:* „Beatitudo nominat adeptionem perfecti boni. Quicumque ergo est capax perfecti boni, potest ad beatitudinem pervenire. Quod autem homo boni perfecti sit capax, ex hoc apparet, quod eius intellectus potest comprehendere universale et perfectum bonum et eius voluntas appetere illud; et ideo homo potest beatitudinem adipisci" (1, 2, q. 5, a. 1). Similiter loquitur *S. Augustinus:* „Neque enim omnes homines naturali instinctu immortales et beati esse vellemus, nisi esse possemus" (Contra Iul. l. 4, c. 3, n. 19; M 44, 747).

513. Quaerunt theologi, *num omnes homines naturaliter appetant beatitudinem.* Quae quaestio ut solvatur, distinguendum est inter appetitum innatum et appetitum elicitum. Appetitus innatus non est actus secundus, sed capacitas passiva et facultas activa ad actum secundum. Omnis enim potentia ex natura sua appetit actum suum connaturalem, sive est potentia entis viventis sive non viventis. Hic appetitus dicitur pondus naturae, quia eo fertur omne ens versus suum obiectum, sicut lapis pondere suo fertur versus centrum terrae. Appetitus vero elicitus est actus secundus vitalis proveniens ex cognitione; unde invenitur in solis cognoscentibus.

Sequitur, ut *homo habeat appetitum innatum beatitudinis naturalis,* quia haec nihil aliud est nisi actus eius maxime perfectus, i. e. cognitio Dei in suo genere perfecta cum correspondente amore, ut explicatur in ethica naturali. Idem dicendum est de beatitudine in communi, quatenus beatitudo non dicit ullum particularem actum, sed generatim adeptionem status beati, quomodocumque hic status obtinetur. Homo enim vult esse beatus neque potest contrarium velle; ergo vult id, quod eum beatificare potest, quidquid hoc in particulari est. *Actu autem elicito* non quidem necessario semper actualiter appetit beatitudinem; sed, si circa beatitudinem qua talem habet actum, hic est necessario actus amoris, non odii. Ergo quantum ad actum elicitum homo habet libertatem exercitii, non vero specificationis (cf. *S. Augustinus,* De Trin. l. 13, c. 3 5; *M* 42, 1018 1020). Quando igitur rationalis creatura peccando avertitur a beatitudine, voluntas eius non avertitur a beatitudine qua tali, sed a difficultate, quae cum eius assecutione coniuncta est. Immo fugiendo a malo homo appetit bonum, et solum errat in eo, quod non recte iudicat, quid sit hoc bonum. Cf. tom. IX, n. 447 sqq.

514. Ex dictis iam patet aliquo modo homines etiam appetere appetitu innato beatitudinem supernaturalem, prout haec in communi conceptu beatitudinis includitur. Omnes enim volunt beari, sive hoc naturaliter fit sive alio modo, quem ipsi ignorant. Attamen si haec beatitudo in specie consideratur, dicendum est *in homine non esse appetitum innatum ad Deum intuitive videndum.* Sunt quidem doctores, qui contrarium senserunt, ut *Scotus, Durandus, Paludanus, Dom. Sotus,*

alii, quos citat *Suarez* (De ult. fine disp. 16, sect. 2, n. 1). Sed illud non potest appetitu innato appeti, cuius ne potentia quidem in natura invenitur; atqui naturaliter homo potentiam non habet Deum videndi; ergo hanc visionem naturaliter non appetit (cf. De Deo Uno II, n. 83 sqq.). Mera capacitas elevationis non sufficit ad appetitum naturalem. Secus e. g. aqua naturaliter appeteret efficere gratiam sanctificantem, quia potest ad hoc elevari; id quod nemo dixerit. Nulla enim potentia dicitur naturalis nisi in ordine ad naturalem actum et naturalem perfectionem et ad agens naturale. Nam si ideo potentia diceretur naturalis, quia supernaturaliter elevari potest, non iam ulla exsisteret supernaturalis potentia.

515. *Appetitu elicito naturali non potest homo efficaciter appetere beatitudinem supernaturalem,* quia hic appetitus includit voluntatem efficacem faciendi omnia, quae necessaria sunt ad illam beatitudinem assequendam; iamvero non potest homo naturaliter habere voluntatem adhibendi omnia media ad beatitudinem necessaria; nam haec media sunt supernaturalia et supernaturale auxilium Dei supponunt. Nihilominus potest homo circa beatitudinem supernaturalem habere *appetitum elicitum imperfectum,* i. e. complacentiam. Nam si aliunde novit, quam bona sit ista res, non potest habere actum aversionis a tanto bono. Immo quam primum clare apprehendit hoc bonum ei esse paratum, tanto affectu in illud fertur, ut sine illo non iam possit esse beatus, id quod apparet in damnatis.

516. His consideratis patet a priori certum esse hominem posse consequi beatitudinem, in quantum beatitudo nihil aliud est nisi perfecta satiatio desiderii naturalis. In hoc autem ordine rerum nulla alia est beatitudo nisi supernaturalis, saltem si agitur de adultis. Ergo hanc omnes homines consequi possunt; secus enim Deus hac sua dispositione naturam mendacem fecisset. Non autem esse alium statum finalem nisi beatitudinis supernaturalis et miseriae revelatione constat. In ultimo enim iudicio dividentur omnes homines in duas classes: iustorum et peccatorum, „et ibunt hi in supplicium aeternum, iusti autem in vitam aeternam“ (Matth. 25, 46. Io. 5, 29). „Qui non inventus est in libro vitae scriptus, missus est in stagnum ignis“ (Apoc. 20, 15). Idem saepe definivit ecclesia (*Denz.* n. 530 693 etc.). Ergo quia nemo necessario damnatur, seu quia sine culpa hominis naturale desiderium beatitudinis non potest frustrari, recte ex hoc desiderio concludimus in hoc ordine rerum omnes posse assequi beatitudinem supernaturalem (cf. tract. De Deo Uno II, n. 84 sq.).

517. ***Pars II.*** **Alter altero maiorem beatitudinem consequi potest.** Hoc probatur ex *S. Scriptura.* Nam „Filius hominis . . . reddet unicuique secundum opera eius“ (Matth. 16, 27). „Unusquisque propriam

mercedem accipiet secundum suum laborem" (1 Cor. 3, 8). Qui decem mnas lucratus est, accipit decem civitates, qui vero quinque, accipit quinque civitates (Luc. 19, 16 sqq.). Nam „qui parce seminat, parce et metet; et qui seminat in benedictionibus, de benedictionibus et metet" (2 Cor. 9, 6), et „eadem mensura, qua mensi fueritis, remetietur vobis" (Luc. 6, 38). Praeterea cum beatitudo detur ut merces bonorum operum (Matth. 5, 12; 10, 42; 20, 8. 2 Io. 8. Apoc. 22, 12), qui meliora opera perfecit, maiorem beatitudinem accipere debet; nam de ratione mercedis est, ut secundum mensuram operum tribuatur; et hoc eo magis, quia merces beatitudinis datur per modum et rationem iustitiae (2 Tim. 4, 8).

518. Idem docent SS. Patres, ut *S. Hieronymus* in libro secundo contra Iovinianum, qui hanc doctrinam negaverat, ubi sanctus doctor inter alia haec habet: Si nulla sit meritorum diversitas, si nihil distet inter virgines et mulieres coniugatas, si aequalis meriti sint leviora virtutum opera et martyrum constantia, vanum erit perfectionis studium, taediosus omnino erit virtutum labor, omnes a perfectione retrahentur. „Quid perseverant virgines? quid laborant viduae? cur maritatae se continent? Peccemus omnes, et post paenitentiam idem erimus, quod apostoli sunt" (n. 34; *M* 23, 333). Ibidem argumentatur ex eo, quod in caelo sit maior et minor (Matth. 20, 25 26), et quod „in domo Patris mansiones multae sunt" (Io. 14, 2), et quod „stella a stella differt claritate" (1 Cor. 15, 41). Ad quos textus etiam alii frequenter appellant, ut *Tertullianus:* „Quomodo multae mansiones apud Patrem, si non pro varietate meritorum? Quomodo et stella a stella distabit in gloria nisi pro diversitate radiorum?" (Scorp. c. 6; *M* 2, 134.) *S. Augustinus:* „Etsi alius alio fortior, alius alio sapientior, alius alio iustior, alius alio est sanctior, in domo Patris mansiones multae sunt, nullus eorum alienabitur ab illa domo, ubi mansionem pro suo quisque accepturus est merito.... Multae mansiones diversas meritorum in una vita aeterna significant dignitates" (In Io. tract. 67, n. 2; *M* 35, 1812). *S. Ambrosius:* „Agrestis ululatus est ... diversorum gradus abrogare meritorum et paupertatem quandam caelestium remunerationum inducere, quasi Christo una sit palma, quam tribuit, ac non plurimi abundent tituli praemiorum" (Epist. 42 syn. ad Siricium n. 2; *M* 16, 1124). *S. Gregor. M.:* „Quod hic alius alium merito superat, illic alius alium retributione transcendit" (Moral. l. 4, c. 36, n. 70; *M* 75, 677). Idem docent theologi cum *Magistro* (4, disp. 49) et cum *S. Thoma* (1, 2, q. 5, a. 2).

519. Idem definivit ecclesia. *Conc. florent.:* animas beatorum „intueri clare ipsum Deum trinum et unum, sicuti est, pro meritorum tamen diversitate alium alio perfectius" (*Denz.* n. 693). *Conc. trid.* (sess. 6, can. 32): „S. q. d. hominis iustificati bona opera non vere mereri ... gloriae augmentum, A. S." (*Denz.* n. 842).

520. *Neque huic doctrinae obstat parabola operariorum,* quorum singuli eundem denarium accipiunt (Matth. 20). Nam secundum proximum sensum parabola nihil aliud dicit nisi mercedem non praecise pendere ex eo, quod quis diutius vocatus fuit ad laborandum in vinea Domini, sive agitur de singulis hominibus sive de nationibus. Ita iudaei non ideo, quia sunt iudaei, plus sperare possunt quam gentiles (Rom. 10, 12). Porro id, quod obiective datur in beatitudine, est idem denarius, i. e. Deus ipse, ut est in se. Quod vero paterfamilias dicit se posse distribuere dona, sicut velit, hoc directe refertur ad denarium gratiae, quae radix est gloriae (cf. *Suarez,* De Deo Uno l. 2, c. 20, n. 12).

521. *Neque contristatur unus beatus de maiore beatitudine alterius beati,* sed de ea gaudet, cum alter alterum purissima caritate prosequatur. Dein tota capacitas singulorum possessione boni infiniti plane expleta est, et sic omne ulterius desiderium quiescit. Sicut enim in magno prandio quilibet, dummodo sit ipse saturatus, non potest rationabiliter tristari de eo, quod alii plus comederint, neque minoris staturae homo de eo, quod alius longiorem vestem habet, ita beati contenti sunt sua satietate et gloria sibi adaptata, neque tristantur, quod alii alio gradu satiantur et alium gradum gloriae sibi adaequatum habent (cf. De Deo Uno II, n. 83; *S. Gregor. M.* l. c., et *S. August.,* De civ. Dei l. 22, c. 30, n. 2; *M* 41, 802).

522. ***Schol. 1.*** In quo diversitas beatitudinis consistat, iam explicatum est in tractatu De Deo Uno (II, Prop. XIV). Sed potest porro quaeri, *quae sit radix proxima visionis plus minusve perfectae.* Certum est radicem praecipuam esse lumen gloriae, quia lumen ad hoc datur, ut Deus videatur. Ergo quo melius lumen datur, eo perfectius Deus videtur. Sed disputatur, num diversitas luminis gloriae sit unica ratio diversae visionis. Negant *Caietanus* (In 3, q. 10, a. 4 ad 2) et alii docentes naturalem quoque perfectionem intellectus, quo maior sit, eo meliorem efficere visionem. Sed contrarium videtur statuendum cum *S. Thoma:* „Videntium Deum per essentiam unus alio perfectius eum videbit. . . . Hoc erit per hoc, quod intellectus unius habebit maiorem virtutem seu facultatem ad videndum Deum quam alterius. Facultas autem videndi Deum non competit intellectui creato secundum suam naturam, sed per lumen gloriae" (1, q. 12, a. 6). Nam natura qua talis nullam omnino proportionem habet ad videndum Deum, sed solum oboedientialiter se habet. Ergo pro sola mensura supernaturalis elevationis Deum videbit. Secus non servaretur aequalitas in praemiandis meritis; nam ex duobus eadem merita habentibus, qui plus polleret intellectu, maiorem habiturus esset beatitudinem essentialem. Quod enim dicunt in hoc casu Deum daturum esse melius lumen ei, qui habet infirmiorem intellectum, ut possit ad aequalem visionem venire, plane pro arbitrio suo statuunt contra communem modum, quo

Deus agere solet cum creaturis, scilicet non studiose impediendo ea, quae connaturaliter rebus debentur. Neque ita servaretur aequalitas, quia gradus entis supernaturalis meritis debiti subtraheretur alicui ex nulla alia ratione, quam quod meliorem naturam haberet.

523. ***Schol. 2.*** Quaerunt praeterea, *num non obstante inaequalitate visio omnium sit eiusdem speciei.* Respondetur affirmative, quia idem est obiectum formale, i. e. essentia divina, et idem principium proxime eliciens, i. e. lumen gloriae. Ergo quod dicitur variari beatitudo essentialis in singulis beatis pro meritorum magnitudine, hoc intellegitur de essentiali beatitudine, ut haec opponitur accidentali, non quasi una beatitudo habeat aliam essentiam atque alia. Ergo etiam angeli et homines eandem secundum essentiam beatitudinem habent, quia differentia naturalis, quantacumque est, nihil refert ad supernaturalem illam operationem (*Gregorius de Valentia* II, disp. 1, q. 5, punct. 3).

Prop. LVII. Perfectam beatitudinem homo in hac vita consequi non potest, imperfectam vero potest. Theologice certa (Sum. 1, 2, q. 5; q. 69, a. 2).

524. ***Pars I.*** **In hac vita homo non potest consequi perfectam beatitudinem.**

Cum in tractatu De novissimis (IX, n. 577 sqq.) probetur animas iustas, nisi quid iis luendum supersit, statim post mortem consequi beatitudinem, hic quaerendum tantum est, num fortasse possit fieri, ut iam in hac vita consequamur beatitudinem. Intellegimus autem hanc vitam mortalem, prout de facto est, non prout in alio ordine esse posset.

Ex **S. Scriptura.** S. Paulus (2 Cor. 5) docet nos non posse videre Deum, quamdiu maneat „terrestris domus nostra huius habitationis". Nam, „dum sumus in corpore, peregrinamur a Domino; per fidem enim ambulamus et non per speciem". Quia autem apostolus desiderat Deum videre per speciem, ideo, inquit, „bonam voluntatem habemus magis peregrinari a corpore et praesentes esse ad Dominum". Magis utique ei placeret, si fieri posset, accipere sine morte statim corpus gloriosum. „Ingemiscimus gravati, eo quod nolumus exspoliari, sed supervestiri, ut absorbeatur, quod mortale est, a vita." Ergo, quamdiu manet, quod mortale est, tamdiu Deum videre non possumus. Idem docet 1 Cor. 13, qui textus iam explicatus est (supra n. 437 et De Deo Uno II, n. 61 sqq.). Rom. 8, 18: „Non sunt condignae passiones huius temporis ad futurum gloriam" (cf. ib. 23). Ergo hoc tempore passiones, post hoc tempus gloria. „Non habemus hic manentem civitatem, sed futuram inquirimus" (Hebr. 13, 14). Saepissime in S. Scriptura tempus huius vitae describitur ut tempus laboris et pugnae, altera vita ut tempus mercedis et praemii (1 Petri 1, 3 sqq. 2 Tim. 2, 1 sqq.;

4, 6 sqq. etc.). Hinc, „si in hac vita tantum in Christo sperantes sumus, miserabiliores sumus omnibus hominibus“ (1 Cor. 15, 19). Sed quia hoc non ita est, sed spes nostra respicit alteram vitam, „reliquum est, ut ... qui utuntur hoc mundo, tamquam non utantur; praeterit enim figura huius mundi“ (1 Cor. 7, 29 sqq.).

525. Unde cum Beghardi docere coepissent, „quod homo potest ita finalem beatitudinem secundum omnem gradum perfectionis in praesenti assequi, sicut eam in vita obtinebit beata“, *conc. vienn.* hunc errorem damnavit (*Denz.* n. 474). *Benedictus XII* docet: „Diffinimus, quod animae sanctorum ... mox post mortem ... vident divinam essentiam ... necnon quod ex tali visione et fruitione eorum animae, qui iam decesserunt, sunt vere beatae ... et etiam illorum, qui postea decedent“ ... (*Denz.* n. 530).

526. *Unica exceptio est Christus,* qui iam in hac vita erat beatus, quia erat simul viator et comprehensor. Pro omnibus aliis valet illa regula: „Sine fide impossibile est placere Deo“ (Hebr. 11, 6). Ergo omnes in fide ambulare debent, non in specie. Sunt quidem theologi, qui censeant B. V. Mariam, Moysen, Paulum apostolum ad breve tempus habuisse intuitivam Dei visionem etiam in hac vita (cf. *S. Thomas* 2, 2, q. 174, a. 4). De qua opinione *Suarez* iudicat „probabilius forte esse neque Paulum neque Moysen donatos fuisse, dum adhuc vitam mortalem agerent, claro conspectu divinae essentiae. Quia revera Scriptura Sacra hoc non affirmat, si recte intellegatur, ut frequentius a sanctis Patribus intellegitur, et ablato Scripturae testimonio nullum est fundamentum neque sufficiens ratio, ut illos a generali regula Scripturae excipiamus. Hoc vero non obstante de B. Virgine pie satis ac probabiliter creditur interdum vidisse in hac vita Deum, vel in die incarnationis aut nativitatis Christi propter singularem matris dignitatem, ad quam tunc evecta est; vel in die resurrectionis propter incredibilem dolorem, quem in Christi passione sustinuit; vel aliis temporibus opportunis iuxta divinae sapientiae dispositionem“ (De myst. vitae Christi disp. 19, sect. 4, n. 4; cf. De Deo l. 2, c. 8). Et quidem quoad Moysen et Paulum videtur ex ipsis verbis S. Scripturae potius excludi visio Dei (Ex. 33, 20. Io. 1, 17 18. 1 Cor. 13, 12. 2 Cor. 5, 6 sqq.), Patrum vero et theologorum opiniones divisae sunt, ita ut *Gregorius de Valentia* dicat „posse utrumque sine incommodo problematice defendi“ (I, disp. 1, q. 12, punct. 7. Cf. *Amicus,* De Deo disp. 9, sect. 26; *Piccirelli,* De Deo Uno et Trino 342 sq.)[1]. Quidquid est de his opinionibus,

[1] *S. Augustinus,* In Io. tr. 3, n. 17 (*M* 35, 1403) diserte negat Moysen vidisse Deum: „Quid vidit Moyses? Moyses vidit nubem, vidit angelum, vidit ignem. Omnis illa creatura est; typum Domini sui gerebat, non ipsius Domini praesentiam exhibebat. In epistula 147 „De videndo Deo“ c. 13 (*M* 33, 606 sq.) inclinat in oppositam sententiam. Cf. De Deo uno II, n. 66.

omnes theologi concedunt nullum viatorem praeter Christum habuisse indefectibilem visionem Dei, ideoque nullum habuisse statum beatitudinis. Ergo verum manet nullum hominem in hac vita consequi posse beatitudinem perfectam (cf. *S. Thomas* 1, 2, q. 5, a. 3).

527. ***Pars II.*** **In hac vita homo consequi potest beatitudinem imperfectam.**

In **S. Scriptura** saepe iusti dicuntur esse beati: „Beati immaculati in via, qui ambulant in lege Domini" (Ps. 118, 1). „Beatus vir, qui non abiit in consilio impiorum" (Ps. 1, 1). „Beati pauperes. . . ." (Matth. 5). Ergo quaedam beatitudo etiam in hac vita haberi potest.

Quaeritur autem, *in qua re consistat beatitudo huius vitae.* Sine dubio est operatio, qua homo aliquo modo cum bono increato coniungitur; nam bona creata per se nullo modo beatum reddere possunt hominem factum ad possidendum bonum infinitum. Ergo beatitudo huius vitae est operatio, qua vera et perfecta beatitudo incohatur. „Sed haec operatio nec sempiterna nec continua potest esse, et per consequens nec unica [operatio huius vitae] est. . . . Quantum [igitur] deficimus ab unitate et continuitate talis operationis, tantum deficimus a beatitudinis perfectione; est tamen aliqua participatio beatitudinis; et quanto operatio potest esse magis continua et una, tanto plus habet rationem beatitudinis. Et ideo in activa vita, quae circa multa occupatur, est minus de ratione beatitudinis quam in vita contemplativa. Et si aliquando homo actu non operetur huiusmodi operationem, tamen, quia in promptu habet eam, semper potest operari; et quia etiam ipsam cessationem (puta somni vel occupationis alicuius naturalis) ad operationem praedictam ordinat, quasi videtur operatio continua esse" (*S. Thomas* 1, 2, q. 3, a. 2 ad 4). Praeterea iustus, quando non operatur, habet tamen semper in se radicem beatitudinis, i. e. gratiam, qua possit facere opera ad finem conducentia, licet actu non habeat beatitudinem, ut quae formaliter consistat in operatione intellectus et voluntatis seu in contemplatione et amore. Hae enim sunt unicae operationes, quibus Deum attingere possumus.

528. Contemplatio autem in hac vita habetur per *actus fidei,* quatenus fides versatur circa Deum, et fidei tamquam imperfecto respondet visio tamquam perfectum (1 Cor. 13); ergo fides est incohata beatitudo. Necesse autem est ad fidem accedat *caritas,* quia sine caritate fides non coniungit hominem cum fine ultimo neque est incohatio vitae aeternae. Sub hoc respectu fides essentialiter distinguitur a visione, quod non necessario annexam habet possessionem Dei, sed esse potest in homine, qui a Deo inimicitia separatus est. Nihilominus non caritas qua talis est formaliter possessio Dei, quia voluntas non est facultas apprehensiva vel possessiva, sed potius efficit, ut homo habeat titulum aliquando Deum perfecte videndi, et ita efficit, ut fides sit vere in-

ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

cohativa possessio Dei. Homo enim habens fidem sine caritate potius considerat Deum ut bonum, quod nondum ipsius est proprium; si vero simul habet caritatem, considerat Deum ut bonum sibi proprium. Ergo aliter loquendum est de beatitudine huius vitae quam de beatitudine alterius vitae. Ad quaestionem autem, *in utro actu: fidei an caritatis, potius inveniatur ratio beatitudinis imperfectae,* respondendum est cum distinctione: Si attenditur similitudo cum beatitudine perfecta, potius in fide est beatitudo huius vitae, quia fides similiter ac visio est contemplatio Dei; sin attenditur titulus, ob quem Deus aliquando perfecte beatificabit hominem, beatitudo incohata est potius in caritate.

529. *Nullos actus praeter fidem et caritatem formaliter constituere beatitudinem imperfectam huius vitae* facile demonstratur. Nam actus virtutum moralium non versantur circa Deum; beatitudo autem est actus, quo Deus possidetur; spes habet quidem Deum pro obiecto, at neque formaliter eum possidendo ut fides neque afferendo titulum proximum, vi cuius beatitudo perfecta aliquando danda sit, sed instigando hominem, ut ad Deum tendat, cum beatitudo consistat potius in consecutione, non in motu et tendentia. Disponit autem ad caritatem eamque iuvat et ita secundario confert ad beatitudinem, id quod etiam de virtutibus moralibus valet. Christus beatos dicit pauperes, mites, . . . non quia actus harum virtutum reddunt hominem formaliter beatum, sed quia singulari modo destruunt amorem saeculi et removent impedimenta caritatis et sunt indicia et fructus magnae caritatis et valde augent meritum et gratiam. Ceterum beatitudo huius vitae potest recte vocari beatitudo in spe, quia utpote imperfecta semper annexum habet motum ad actum perfectum. Delectatio et fruitio solent etiam aliquo modo in beatitudine huius vitae inveniri, sed hic ut in altera vita beatitudinem supponunt, non formaliter efficiunt (cf. De fide VIII, n. 118; *Suarez,* De ult. fine disp. 7, sect. 2).

530. ***Schol.*** Cum beatitudo imperfecta huius vitae sit supernaturalis et relativa ad alteram vitam, potest quaeri, *num etiam aliqua beatitudo naturalis et absoluta, licet imperfecta, in hac vita haberi possit.* Multi affirmant et dicunt eam consistere praecipue in naturali cognitione Dei et aliarum rerum, in quantum ad cognoscendum Deum iuvant, dein in fuga vitiorum et exercitio virtutum, supponere autem mentem sanam in corpore sano et societatem amicorum, et haec omnia stabilia. Ita *Aristoteles* (l. 9 et 10 Eth.), ex quo haec depromunt theologi (cf. *Tanner* II, disp. 1, q. 5, dub. 5, n. 58 sqq.). Verum alii dicunt haec omnia, etiamsi adsint, non mereri nomen beatitudinis; a fortiori autem non esse loquendum de tali beatitudine, cum vix umquam haec omnia simul inveniantur. Ita *Vazquez* (In 1, 2, disp. 12, c. 3). *Lessius* ait: „Nec illa bonorum collectio, cui plus malorum et miseriarum est admixtum, beatitudo dici potest. Quare vana sunt omnia, quae philo-

sophi de beatitudine huius vitae disseruere" (De summo bono l. 1, n. 59). Et haec recte quidem, ut videtur. Quid enim est in hoc ordine rerum homo sine gratia? Ens necessario miseria peccati infectum. Immo ad illos, quos philosophi beatos dixerunt, optime videntur applicari verba Christi: „Vae vobis, qui ridetis nunc" (Luc. 6, 25). Nam si vere beati esse non possunt nisi lugentes, certe illi, quos philosophi beatos describunt, hoc nomen non vere merentur.

Prop. LVIII. Quamvis homo viribus naturalibus non possit beatitudinem consequi, homo adultus, gratia adiutus, per bona opera eam adipisci potest et debet. De fide (Sum. 1, 2, q. 5, a. 5—7).

531. ***Pars I.*** **Homo viribus naturalibus non potest beatitudinem consequi.**

Scriptura docet: „Gratia Dei vita aeterna in Christo Iesu, Domino nostro" (Rom. 6, 23). Si vero beatitudo obtineretur operibus naturalibus, non esset gratia, quia „ei, qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum" (Rom. 4, 4). „Ego veni, ut vitam habeant et abundantius habeant. . . . Oves meae vocem meam audiunt, et ego cognosco eas, et sequuntur me, et ego vitam aeternam do iis" (Io. 10, 10 27 28).

532. Ita docent SS. Patres et theologi. *S. Augustinus:* „Summum bonum praestari hominibus non potest nisi per Christum et hunc crucifixum, cuius morte mors vincitur, cuius vulneribus natura nostra sanatur" (Contra Iul. l. 4, c. 3, n. 19; *M* 44, 747). *S. Ambrosius:* „Vitam aeternam praestare non potest nisi auctor aeternitatis" (De off. l. 2, c. 1, n. 3; *M* 16, 103). *S. Thomas* 1, 2, q. 5, a. 5. Item *conc. vienn.* reiecit errorem Beghardorum, „quod quaelibet intellectualis natura in se ipsa est naturaliter beata" (*Denz.* n. 475).

533. Ratio est, quia intuitiva Dei visio, in qua beatitudo consistit, homini naturaliter possibilis non est (De Deo Uno II, Prop. VIII). Neque tamen ideo natura deficit in necessariis; nam cum nulla creatura quicquam possit nisi cum concursu Dei, si Deus praeparavit concursum altiorem eo, qui naturaliter debetur, non est defectus, sed excessus. Eo ipso, quod naturae paratum est perfectius bonum, imperfectum bonum non iam est necessarium, et ita natura non deficit in necessariis.

534. ***Pars II.*** **Homo adultus potest et debet gratia adiutus per bona opera mereri beatitudinem.**

Hoc praeter veteres haereticos negavit Lutherus, secundum quem sola fides, i. e. fiducia, requiritur (cf. *Gregorius de Valentia* II, disp. 1, q. 5, punct. 5). Constat nostra doctrina ex *S. Scriptura:* „Si vis ad

vitam ingredi, serva mandata" (Matth. 19, 17). „Non omnis, qui dicit mihi: Domine, Domine, intrabit in regnum caelorum, sed qui facit voluntatem Patris mei" (Matth. 7, 21). „Satagite, ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis" (2 Petri 1, 10). Cf. supra n. 517.

Conc. trid. sess. 6, c. 16: „Bene operantibus usque in finem et in Deo sperantibus proponenda est vita aeterna, et tamquam gratia filiis Dei per Christum Iesum misericorditer promissa, et tamquam merces ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus et meritis fideliter reddenda" (*Denz.* n. 809: cf. 834). Plura in tractatu de gratia V, n. 387 sqq.

535. Ratio est, quia convenit suavi Dei providentiae, ut perducat hominem ad beatitudinem eo modo, qui hominis naturae maxime consentaneus est. Agenti autem libero convenit, ut sua electione perveniat ad finem. Ergo Deus debet ita perducere hominem ad beatitudinem, ut homo ipse libere eligat et ipsam beatitudinem et ea, quae ad eam consequendam a Deo praecepta sunt. Similiter convenit, ut non immediate fiat gressus ab imperfecto ad perfectissimum, sed ut fiat transitus a minus perfecto ad magis perfectum. Ergo etiam convenit, ut homo ad perfectissimum actum, quae est beatitudo, transeat per alias operationes minus perfectas. — Quia autem hae operationes fiunt ope gratiae, nihilominus verum manet beatitudinem esse gratiam. — In parvulis autem, qui ante usum libertatis moriuntur, non requiruntur bona opera, quia naturae eorum non conveniunt, sed supplentur per merita Christi baptismo applicata (cf. *S. Thomas* 1, 2, q. 5, a. 7).

SECTIO II.

DE ACTIBUS HUMANIS IN SE CONSIDERATIS.

536. ***Praenotanda.*** Postquam de beatitudine dictum est, iam agendum est de actibus humanis, quibus beatitudo aut comparatur aut impeditur vel amittitur. *Actus humanus* non dicitur omnis actus, qui ab homine utcumque ponitur, sed ille tantum actus, qui homini ut homini proprius est. Alia enim sunt in homine, quae ei sunt exclusive propria; alia, quae communia habet cum agentibus inferioribus. Sed beatitudo, sicut est proprium bonum rationalis creaturae, ita etiam directe comparari nequit nisi iis actibus, qui ab homine procedunt, in quantum est creatura rationalis; quales actus sunt ii omnes et soli, qui *procedunt a deliberata voluntate,* i. e. a voluntate eligente sub directione rationis. Alii actus vel sunt pure naturales, ut respiratio et digestio, vel procedunt ab appetitu inferiore sine deliberatione rationis, ut si quis inter studendum capillos fricat; et hi actus dicuntur actus hominis, quia ab homine ponuntur, sed non modo specifice humano. Possunt quidem plus minusve omnes actus hominis ad beatitudinem conferre, sed hoc ita tantum, si aliquo modo ad actus humanos refe-

runtur, ut si quis intentionem facit, ut omnes actus sui, etiam indeliberati, fiant ad Dei gloriam, vel in quantum actus indeliberati actus humanos iuvant aut impediunt. Patet igitur proxime considerandos esse eos actus, qui sensu stricto dicuntur humani[1].

537. Iamvero etiam actus humani vario modo considerari possunt: aut in quantum sunt entia physica, et sic tractantur in psychologia (cf. *S. Thomas* 1, 2, q. 8 sqq.); aut in quantum praecise capaces sunt relationis ad finem ultimum, seu in quantum sunt entia moralia (latissimo sensu), et sic considerantur hic. At ne taediosae repetitiones fiant, hic, quantum necesse est, breviter recapitulanda sunt ea, quae in ethica naturali et in theologia morali tractantur, et ea tantum accuratius consideranda, quae theologiae dogmaticae magis propria sunt, i. e. quaestiones fundamentales et speculativae, quae in theologia practica solutae supponuntur.

538. Actus humanus, quia et quatenus a deliberata voluntate procedit, dicitur *actus voluntarius*. Ergo id, quo homo finem ultimum assequi debet, est actus voluntarius. Verumtamen ad hoc, ut actus revera valeat ad obtinendum finem ultimum, non sufficit, ut sit voluntarius, sed requiritur, ut sit *actus liber*. Nam beatitudo meritis acquiri debet; radix autem meriti est libertas. Itaque cum libertas aliquid addat ad voluntarium, omnis quidem actus liber est voluntarius, at non omnis actus voluntarius est liber. Ita beati voluntarie Deum amant, non vero libere; et homo viator, quamvis libere ponat quemlibet actum particularem voluntarium, tamen in omnibus, quae vult, communem rationem boni necessario appetit. Ergo non, quidquid auget voluntarium, etiam semper auget liberum, quia potest fieri, ut voluntas tanto impetu in bonum aliquod feratur, ut actus contrarius difficillimus, immo impossibilis evadat. Contra vero, quidquid impedit voluntarium, impedit libertatem, quia liberum supponit voluntarium. Ergo cum ad voluntarium duo requirantur: a) ut actus ex spontaneitate naturae procedat, seu ut sit vere vitalis, b) ut cum cognitione finis (et circumstantiarum) ponatur; quidquid vel spontaneitati vel cognitioni opponitur, impedit voluntarium et consequenter liberum. Iam spontaneitati opponitur vis extrinsecus illata sive physice (coactio) sive moraliter (metus); cognitioni opponuntur ignorantia et error. Quia igitur coactio, metus, ignorantia, error plus minusve impediunt, quominus actus sit humanus et relationem habere possit ad finem ultimum, ideo theologi hoc loco considerant primo actum voluntarium et dein illa quattuor impedimenta voluntarii. Sufficit brevem conspectum harum quaestionum proponere.

---

[1] Amor beatificus non est sensu presso actus humanus, et hoc quidem non ob aliquam imperfectionem, sed potius ob perfectionem superhumanam (cf. *Frins*, De act. hum. I 2).

ART. I.
DE VOLUNTARIO.

§ 1.
DE NATURA ET DIVISIONIBUS VOLUNTARII.

539. Cum voluntarium sit actus procedens a voluntate ex praesupposita cognitione (*S. Thomas* 1, 2, q. 6, a. 1), patet formaliter voluntarium esse *actum elicitum* a voluntate. Sed quia voluntas non se solam movere potest, sed alias quoque facultates hominis, etiam *actus imperati* aliarum facultatum possunt esse voluntarii, non formaliter, prout ab aliis facultatibus eliciuntur, sed denominative ex relatione ad actum imperantem voluntatis, cuius sunt et obiectum et effectus. Ita voluntarius est actus internus fidei et actus externus locutionis. Si actus et immediate a voluntate procedit et simul ab alio actu voluntatis causatur, est et voluntarie elicitus et imperatus. Ii vero actus, qui solum denominative sunt voluntarii, denominative tantum sunt liberi. Porro ipse quoque effectus externus, in quantum volitus, denominative est voluntarius; ita damnum alteri illatum dicitur inferenti voluntarium respective involuntarium.

540. Si voluntarium fit cum plena cognitione, dicitur *voluntarium perfectum; imperfectum* est, quod procedit ex imperfecta cognitione, qua non satis percipitur ratio boni aut mali, quae in actu inest. Ut autem in hac re confusio vitetur, notandum est saepe a theologis vocari voluntarium perfectum illud tantum, quod simul liberum est; imperfectum vero, quod non est liberum (cf. *Frins,* De act. hum. I 95 sqq.).

541. *Voluntarium simpliciter* est id, quod voluntas efficaciter vult, licet ob certas circumstantias adsit aliqua inefficax repugnantia voluntatis. Haec ipsa inefficax repugnantia voluntatis dicitur *involuntarium secundum quid,* quod consistit in quadam velleitate, qua nollet voluntas id, quod reapse vult, si circumstantiae essent aliae. Ergo e contrario *voluntarium secundum quid* est id, quod voluntas non vult efficaciter, sed quadam velleitate, si scilicet circumstantiae essent aliae; hoc idem igitur, *quod est voluntarium secundum quid, est simpliciter involuntarium.* Notum est exemplum mercatoris proicientis merces in mare ad servandam vitam.

542. Quid sit *voluntarium actuale, virtuale, habituale, interpretativum,* ex nominibus colligi potest. Virtuale et habituale in hoc conveniunt, quod actus prius habitus non est retractatus; sed in hoc differunt, quod in virtuali actus prius habitus influit in opus posterius, in habituali nullo modo influit[1]. *Voluntarium interpretativum non est actus*

[1] Veteres theologi nomine habitualis voluntarii interdum significant id, quod nos vocamus voluntarium virtuale.

ullus, sed dispositio animi, vi cuius actus adforet, si cognitio rei adesset. De qua re *Suarez* ait: „Si quis recte consideret, hoc non est proprie voluntarium; nam si quis omnino ignorans casu occidisset inimicum, ita dispositus, ut, si scivisset esse inimicum, facilius occidisset, non propterea actio illa censeretur illi voluntaria. . . . Unde haec interpretatio potius deservit, ut actio censeatur non esse contra voluntatem alterius, v. g. amici, superioris, quam ut censeatur esse ab eius voluntate, et ideo dico non esse voluntariam illi neque involuntariam, quod est observandum ad ferendum iudicium in rebus moralibus, quae pendeant ex voluntate alterius, et interdum dici solet sufficere in iis voluntatem interpretativam. Sed oportet distinctione uti, nam, si ad honestatem actus sufficit, quod non sit alteri involuntarius, v. g. quod non sit prohibitus a superiore, tunc satis erit voluntas interpretativa, si revera moraliter loquendo talis sit. Si autem necessaria est positiva voluntas seu positivus influxus alterius procedens ex voluntate eius, tunc non satis erit interpretativa voluntas praedicto modo explicata, quia revera nulla est, ut dixi; ut in materia de confessione, si ad valorem actus necessaria est iurisdictio a superiore collata, non sufficit praedicta interpretatio“ (De voluntario disp. 1, sect. 4, n. 4).

Ad voluntarium interpretativum revocatur *voluntarium praesumptum;* hoc enim in eo est, quod quis prudenter supponit alterum interrogatum consensurum esse, ut actio aliqua sine sua expressa licentia ponatur, cuius liceitas a suo consensu pendeat. Ita praesumitur licentia superioris, si religiosus prudenter iudicat superiorem contentum esse, ut ipse, licentia eius non prius rogata, ambulationem instituat. Idem interdum dicitur *voluntarium tacitum;* quamvis hoc nomen per se minus late pateat et proprie significet id, quod ex absentia omnis signi contrarii alicui voluntarium esse colligitur. Si vero voluntas verbis vel aliis signis manifestatur, habetur *voluntarium expressum.* In voluntario tacito illa regula usuvenit: „Qui tacet, consentire videtur“, id quod solum verum est, si is, de cuius consensu agitur, debet et potest sine gravi incommodo contradicere et nihilominus tacet.

543. Voluntarium *absolutum seu efficax* et *relativum seu inefficax* in eo est, quod aliquis circa unam eandemque rem habet ex defectu cognitionis duas voluntates contrarias; e. g. si quis baptizatus vult matrimonii contractum inire neque vero sacramentum suscipere. In hoc casu solum illud est absolute voluntarium et efficax, quod ita fit, ut virtualem revocationem alterius voluntatis contineat. Ita si in exemplo allato contracturus matrimonium contrahere vellet, etiamsi sciret hoc non posse fieri sine susceptione sacramenti, contractio esset absolute et efficaciter voluntaria.

Voluntarium explicitum est, quod quis vult sub conceptu distincto, e. g. si baptizans vult dare sacramentum regenerationis spiritualis;

implicitum, quod quis vult sub conceptu confuso, e. g. si baptizans vult facere, quod facit ecclesia, licet fortasse plane ignoret, quid hoc sit.

Tandem est voluntarium directum et indirectum, et voluntarium in se et in causa. Sed haec indigent paulo accuratiore explicatione.

Prop. LIX. Potest esse voluntarium pure negativum. Quaestio disputata (Sum. 1, 2, q. 6, a. 3).

544. ***Nota.*** Quaestio de voluntario negativo oritur occasione illius divisionis in voluntarium directum et indirectum. *Voluntarium directum* est id, in quod voluntas suo actu positive influit; *voluntarium indirectum* est id, quod per modum omissionis ex voluntate procedit; unde quidam eandem divisionem sic enuntiant, ut sit divisio in *voluntarium positivum et negativum.* E. c. si video domui imminere periculum conflagrationis, neque hanc impedio, cum possim, conflagratio mihi censetur indirecte voluntaria. Unde quaerunt, num ad hoc voluntarium positivus actus voluntatis vel antecedens vel concomitans requiratur. Respondent affirmative multi theologi, ut *Vazquez* (In 1, 2, disp. 92, c. 2, n. 3) et *Salmanticenses,* qui pro hac sententia citant *Caietanum, Bañes,* alios (De voluntar. tract. 10, disp. 4, dub. 1, n. 2 4). Negativam partem tuentur *Medina* (In 1, 2, q. 6, a. 3), *Suarez* (De voluntar. disp. 1, sect. 5, n. 2), *Mastrius* aliique ab eo citati (De pecc. disp. 6, q. 4, n. 97 98), et videtur haec sententia communior inter recentiores. Cf. *Bouquillon,* Theol. mor. fund. n. 44; *Walsh,* De act. hum. n. 61 63. Cum hac altera sententia *videtur dicendum posse esse voluntarium pure negativum.*

545. ***Arg. 1.*** Voluntas humana, quando libere agit, habet potentiam ponendi actum et non ponendi; ergo etiam non ponere actum est liberum. Cum autem liberum supponat voluntarium, non-positio actus etiam voluntaria est, et consequenter voluntarium potest esse sine positivo actu voluntatis. Ita docet *S. Thomas:* „Voluntarium dicitur, quod est a voluntate. Ab aliquo autem dicitur esse aliquid dupliciter: uno modo directe, quod scilicet procedit ab aliquo, in quantum est agens, sicut calefactio a calore; alio modo indirecte ex hoc ipso, quod non agit, sicut submersio navis dicitur esse a gubernatore, in quantum desistit a gubernando. Sed sciendum, quod non semper id, quod sequitur ad defectum actionis, reducitur sicut in causam in agens ex eo, quod non agit, sed solum tunc, cum potest et debet agere. . . . Quia igitur voluntas volendo et agendo potest impedire hoc, quod est non velle et non agere, et aliquando debet: hoc, quod est non velle et non agere, imputatur ei quasi ab ipsa exsistens; et sic voluntarium potest esse absque actu. Quandoque quidem est absque actu exteriore cum actu interiore, sicut cum vult non agere; aliquando autem etiam absque actu interiore, sicut cum non vult agere“ (1, 2,

q. 6, a. 3). Neque cum hac doctrina pugnat, quod Sanctus Doctor infra dicit non posse quemquam omittere actum nisi antecedenter vel concomitanter aliud agendo, quod sit causa vel occasio omissionis (1, 2, q. 71, a. 5). Ipse enim addit hunc actum posse omnino per accidens se habere ad omissionem. „Iudicium autem de rebus dandum est secundum illud, quod est per se, et non secundum illud, quod est per accidens. Unde verius dici potest, quod aliquod peccatum possit esse absque omni actu; alioquin etiam ad essentiam aliorum peccatorum actualium pertinerent actus et occasiones circumstantes" (l. c.). Verum quidem est homines, cum unum omittunt, solere aliud quid agere; at omissio non est voluntaria ex hac actione, sed ratione sui ipsius. Secus revera homo non haberet libertatem exercitii, sed solummodo posset eligere inter haec duo: volo agere et volo non agere; id est, posset eligere inter positive voluntarium et positive involuntarium. At conscientia nobis testatur nos posse etiam eligere negative voluntarium, quod exprimitur per hoc: non volo agere (cf. *S. Thomas,* In 2, dist. 35, q. 1, a. 3).

546. ***Arg. 2.*** Id est voluntarium, quod moraliter imputari potest. Atqui suppositis supponendis pura omissio moraliter imputari potest. Ergo pura omissio est voluntaria.

Prob. min. Si quis tempore, quo potest et debet sacrum audire, non audit, haec simplex omissio in se est peccatum; non ideo, quod eo tempore aliam actionem ponit. Nam si eo tempore actionem ponit, quae in se non est mala, imputabitur ei sola omissio sacri in culpam. Ergo licet peccatum omissionis regulariter non fiat sine actu positivo, tamen omissio non praecise ratione huius actus positivi est imputabilis et voluntaria, sed ratione sui ipsius.

547. *Obiectiones adversariorum* sunt hae: a) Voluntas, antequam ponit vel omittit actum, est indifferens ad utrumque. Atqui non potest ex indifferenti fieri determinata ad unum nisi aliquid agendo. Ergo omissio actus necessario supponit actum positivum, quo voluntas se determinat ad omissionem. — *Resp. Nego min.;* nam etiam determinatur ad unum libere aliquid omittendo. Eo ipso enim, quod sciens actum debitum omittit, prior negatio actus iam transit in privationem actus; quae quidem est mutatio mere moralis, sed haec sufficit ad voluntarium. Unde haec determinatio non est actus secundus physice, sed in morali aestimatione, quia actualiter homo voluntarie caret aliqua re, quam potuit et debuit habere.

548. b) *Dicunt:* Nihil potest esse obiectum voluntatis nisi ratione obiecti specifici, quod est bonum in communi. Atqui ratio boni in communi necessitat voluntatem ad volendum. Ergo in omni voluntario necesse est invenire actum positivum, quo voluntas appetat bonum commune. — *Resp. Transeat mai. Distinguo min.:* Ratio boni ne-

cessitat voluntatem necessitate specificationis, *conc. min.;* necessitate exercitii, *nego min. Distinguo cons.:* In nullo voluntario potest voluntas aversari rationem boni, *conc. cons.;* in omni voluntario appetit necessario positivo actu rationem boni, *nego cons.* Ergo ratio boni non minus movet ad omissionem actus quam ad positionem, at non necessario semper movet ad actum positivum. Videlicet placet voluntati non operari, quia motivum alliciens ad operandum non satis placet, et potius non agere apparet bonum.

549. His responsis intellectis reliquae difficultates, quae afferri solent, facile solvuntur. Ceterum magnam partem haec disputatio est lis de verbis. Alii enim videntur solum docere velle humano modo fieri non posse, ut quis sui conscius aliquo temporis puncto habeat meram omissionem sine ullo actu positivo, id quod concedi potest, sed est quaestio psychologica, non moralis. Alii videntur voluntarium negativum idem intellegere atque voluntarium in causa, de qua re statim dicendum erit (cf. *Frins,* De act. hum. I 229 sqq.).

550. Manet autem quaestio, *quid requiratur, ut pura omissio sit in se voluntaria.* Omnes docent *requiri potentiam expeditam et cognitionem.* Nam quod aut non est in potestate voluntatis aut non cadit sub cognitionem, deficit a ratione voluntarii. Sic incarcerato, qui non potest audire sacrum, omissio sacri non est voluntaria, licet cogitans de praecepto nullum eliciat desiderium audiendi sacrum. Idem valet de eo, qui prorsus nescit se posse audire sacrum.

Alii praeterea postulant, ut omissio actus sit prohibita; nam, inquiunt, ex supposito homo physice nihil agit; ergo requiritur, ut saltem sit causa moralis effectus. Atqui ubi non est praeceptum, ibi deest moralis nexus inter omissionem et voluntatem, et ideo omittenti omissio ne moraliter quidem adscribi potest.

Alii hoc negant, quia praeceptum neque requiritur, ut habeatur cognitio rei, neque efficit, ut actus a voluntate procedat. Haec duo autem sufficiunt, ut sit actus voluntarius. Concedunt tamen praeceptum requiri, ut actus ratione obiecti imputari possit. Quare sic distinguunt illam minorem: Ubi non est praeceptum, ibi deest moralis nexus inter omissionem et voluntatem, si agitur de moralitate sensu stricto seu de imputatione in bonam aut malam partem, *conc. min.;* si agitur de moralitate latiore sensu, quae in eo est, quod actus sub directione intellectus aliquo modo a voluntate procedit, *nego min.* Nam eo ipso, quod cogito me posse hic et nunc convenienter actum ponere nec tamen pono, sufficiens nexus efficitur inter voluntatem et omissionem, quia cognitio est, quae iungit obiectum cum voluntate.

551. *Dices:* Peccata hominum Deo non dicuntur voluntaria, quamvis Deus ea praevideat et impedire possit. Ergo sola potentia et cognitio non sufficit, ut omissio sit voluntaria. — *Resp.* In hoc exemplo non

agitur de ipsa omissione, sed de effectu, qui ex omissione sequitur, seu de voluntario in causa. In nostra autem propositione quaeritur de ipsa omissione in se. Itaque licet peccata hominum Deo non sint voluntaria, tamen voluntarium Deo est, quod non impedit libertatem hominum in peccando. Generatim qui priorem sententiam sequuntur, loqui solent non tam de ipsa omissione quam de effectu omissionis, ut de conflagratione, quae oritur ex parvo igne, quem potui exstinguere nec tamen exstinxi. At hae duae res sunt distinguendae (*Suarez*, De volunt. disp. 1, sect. 5).

Prop. LX. **Ut effectus sit voluntarius in causa, requiritur, aut ut causa ex natura rei sit determinata ad illum unum effectum producendum, aut ut adsit obligatio cavendi, ne ex illa causa vel per accidens effectus sequatur.** Quaestio disputata (Sum. 1, 2, q. 67, a. 7).

552. *Voluntarium in causa est id, quod non immediate terminat actum voluntatis, sed mediante alio, in quo virtualiter continetur.* Causa hic latiore sensu accipitur, quidquid aliud ita continet, ut voluntas non possit hoc continens velle, quin censeatur aliquo modo velle contentum, sive unum in altero continetur ut effectus in causa sive ut pars in toto sive generatim ut conexum cum altero. Supponitur actum voluntatis nulla ratione directe versari circa contentum, sed circa continens tantum, et quaeritur, num et quando voluntas censenda sit velle contentum eo ipso, quod vult continens. Omnibus fatentibus necesse est nexum inter causam et causatum agenti notum esse; nam voluntarium essentialiter praesupponit cognitionem.

553. *Alii* dicunt, ut habeatur voluntarium in causa, semper sufficere praevisionem effectus. *Alii* dicunt praeterea necessario requiri obligationem cavendi effectum. *Alii* dicunt hanc obligationem requiri, si agatur de effectu, qui per accidens ex causa procedat, non vero, si per se et ex natura rei procedat. *Haec tertia sententia videtur praeferenda.*

Itaque interdum causa ita parata est, ut ex natura sua determinata sit ad certum effectum producendum. Quod si fit, causa et effectus constituunt moraliter unum quid, ita ut alterum sine altero appeti prorsus nequeat. Ergo qui vult unum, vult alterum. E. g. absonum esset velle aquam applicare et nolle madefacere.

554. Identidem vero accidit, ut causa ex natura rei duos effectus producat. Hi effectus aut sunt subordinati, ut alter sit causa alterius; aut sunt coordinati, ut alter non sit causa alterius. *Si sunt subordinati, uterque effectus eodem modo voluntarius est quo causa.* Nam aut intenditur principaliter secundus effectus, ad quem prior effectus se habet ut medium ad finem, et applicatur principium: Qui efficaciter vult finem, vult etiam medium ad finem. Aut principaliter intenditur

prior effectus, et sic recurrit illud axioma: Qui vult causam determinatam ad unum effectum producendum, necessario vult hunc ipsum effectum. E. g. qui vult liquefacere plumbum, accendit fornacem, ut producat calorem, quo plumbum liquescat; ergo omnia tria vult. Vel qui inclinat nasiternam ad ostendendum, quam bene effluat aqua, necessario vult madefactionem, quamvis haec non ratione sui intendatur.

555. Aut duo effectus sunt coordinati; et rursus aut aeque immediate procedunt, aut alter saltem ex natura rei non est causa determinata unice ad producendum secundum effectum. *Si effectus sunt coordinati, potest quis velle unum effectum et nolle alterum.* E. g. lampas accensa producit lumen et calorem. Saepe tamen qui accendit lampadem, nequaquam intendit calorem, sed solam lucem, calorem autem permittit tantum, quia eum non potest impedire. Ideo student lampades ita construere, ut quam plurimum lucis et quam minimum caloris producant. Hoc signum evidens est homines in hoc casu non calorem velle, sed solam lucem. Et revera si causa ex natura rei non est determinata ad unum tantum effectum producendum, sed ad plures eosque coordinatos, possum intellectu abstrahere ab altero effectu et unum tantum prosequi. Atqui, quomodo rem concipio, ita volo; ergo possum unum effectum velle sine altero. Hoc communi sensu hominum comprobatur, qui non solent de malo effectu accusare eum, qui causa usus est ob bonum effectum, quem causa ex natura sua producit. Quis e. g. obiciet productum calorem ei, qui lampades accendit ad lucem faciendam?

556. Tandem *accidit, ut posita causa prodeat effectus, ad quem producendum causa ex se non est ordinata,* sed qui per accidens tantum sequitur. Plerumque illud „per accidens“ in eo est, quod causa posita per se solam non producit effectum, sed quod altera nova causa accedit, quae ex priore causa occasionem capit novum effectum producendi. Per se patet hunc secundum effectum numquam posse esse voluntarium, nisi priore causa posita secuturus praevideatur. Sed si praevidetur, numquid semper erit voluntarius? Nequaquam. Ita, si homo impius videns alios euntes ad ecclesiam solet iurare et blasphemare, nemo dixerit haec peccata euntibus ad ecclesiam voluntaria esse, etiamsi sciant se frequentando ecclesiam movere illum hominem ad blasphemandum. Nam neque volunt effectum ipsum neque volunt causam, quacum effectus ex natura rei nexus est.

557. Nihilominus *potest fieri, ut effectus sit voluntarius in causa, licet ex causa voluntarie posita per accidens tantum sequatur.* Nam accidit, ut alicui obligatio incumbat cavendi, ne ex tali causa talis effectus sequatur. Non potest quidem praeceptum directe efficere, ut actus ex voluntate procedat, qui independenter a praecepto ex ea non procedit; sed praeceptum proxime efficit, ut malitia effectus quodammodo

transferatur in causam et causam ipsam ita efficiat malam, ut, qui vult causam, eo ipso velit rem malam. Itaque in hoc casu non tam effectus ipse est voluntarius quam malitia, quae vi prohibitionis ex effectu est in causa.

558. Ut autem hoc efficiatur, *necesse est per praeceptum hominem praecise ea obligatione teneri cavendi, ne ex tali causa effectus sequatur.* Nam si praeceptum interdicit causam ex alia tantum ratione, non efficit, ut malitia effectus influat in causam. E. g. si quis praevidet posse per accidens fieri, ut in statu ebrietatis ab aliis seducatur ad proferenda verba blasphema, haec blasphemia, si reapse per accidens sequitur, non est ei voluntaria, quia ebrietas non interdicitur ad vitandam blasphemiam, sed propter innatam malitiam.

559. *Quae dicta sunt de causa per accidens, valent de omni effectu, qui ex omissione procedit.* Nam cum omissio per se non habeat rationem causae, effectus ex ea non procedit nisi per accidens. Ergo effectus ex omissione procedens non potest fieri voluntarius in causa, nisi adest obligatio vitandi, ne ex hac causa ille effectus oriatur.

Hac ratione peccata hominum se habent ad Deum. Nam Deus hominibus dat omnia, quae necessaria sunt ad libertatem. Ex libertate autem peccata per accidens tantum oriuntur, i. e. ex malitia, quae ad essentiam libertatis non pertinet, sed ei est extranea. Ergo, quia Deus nihil ponit, ex quo peccatum per se sequitur, et quia permittere peccata ob bonos fines non est contra eius sapientiam et sanctitatem, ideo peccata hominum Deo nullatenus sunt voluntaria. Utique si Deus physice praedeterminat homines ad actum peccati, ut bañesiani volunt, non apparet, quomodo ei malitia formalis non sit voluntaria, quippe quae cum hac physica praedeterminatione ex natura rei sit inseparabiliter nexa (cf. *Frins,* De act. hum. I 240 sqq.).

560. Colligitur ex dictis *unum eundemque actum posse esse et involuntarium in se et voluntarium in causa.* Ita gubernator navis directe fortasse nequaquam vult, ut navis pereat; et tamen potest tanta neglegentia uti, ut ex ea navis reapse pereat. Quod si fit, omnes dicent naufragium ei fuisse voluntarium (cf. *Suarez,* De volunt. disp. 1, sect. 4, n. 5 sqq.; *Vazquez,* In 1, 2, disp. 24, c. 3; *Walsh,* De act. hum. n. 92 sqq.).

§ 2.

DE IIS, QUAE INFLUUNT IN VOLUNTARIUM.

Prop. LXI. Ignorantia et inadvertentia possunt causare voluntarium indirectum. Sententia communis (Sum. 1, 2, q. 6, a. 8).

561. Ignorantia est carentia scientiae, cuius homo hic et nunc est capax; consequenter est quaedam privatio, et sic distinguitur a ne-

scientia pure negativa. Error eo distinguitur ab ignorantia, quod est iudicium falsum. In quantum est actus positivus, influit ut alia iudicia. In quantum includit privationem veritatis, influit ut ignorantia.

Ignorantiam posse influere in voluntarium non indiget probatione. Nihil quidem potest esse volitum, quod est prorsus ignotum; neque umquam ignorantia ipsa potest quicquam directe causare. Sed saepe ignorantia removet impedimentum actionis et efficit, ut actus ponatur, qui sine ignorantia non poneretur. E. g. qui ignorans obligationem abstinentiae comedit carnes, paratus non comedere, si sciret obligationem, recte dicitur ex ignorantia comedere, quia ignorantia removet prohibens.

562. Quaeritur, *quando et quomodo fieri possit, ut actus ex ignorantia procedens sit voluntarius.* Quaestio est de actu, ut formaliter procedit ex ignorantia. Ita in exemplo proxime allato non est dubium, quomodo ipsa comestio carnium sit voluntaria, cum haec directe intendatur; sed quaeri potest, num in simili condicione transgressio praecepti possit esse voluntaria, quae transgressio procedit ex ignorantia neque directe intenditur.

563. Ad hanc quaestionem solvendam theologi *distinguunt duplicem ignorantiam: antecedentem et consequentem*[1] (*S. Thomas* 1, 2, q. 6, a. 8). Antecedere et consequi res dicitur respectu alicuius termini. Ergo imprimis quaeritur, quis sit hic terminus.

Theologi utuntur illa distinctione hoc modo, ut dicant ignorantiam antecedentem non causare voluntarium, consequentem vero causare. Itaque cum omne voluntarium supponat actum voluntatis, si qua ignorantia causat voluntarium, necesse est ipsam esse voluntariam seu procedere ex actu voluntatis. Ergo terminus, respectu cuius ignorantia appellatur antecedens aut consequens, est actus voluntatis. Si quis vult ignorare, ignorantia est consequens; sin ignorantia adest independenter a voluntate, ignorantia est antecedens. Unde ignorantia, ut possit causare voluntarium, consequens sit necesse est. Vult autem ignorare non is tantum, qui ignorantiam directe appetit, sed is quoque, qui debitam diligentiam non adhibet ad ignorantiam deponendam. Qui vero nihil eorum neglexit, quae hic et nunc facere potuit et debuit ad ignorantiam superandam, et tamen ignorat, hic laborat ignorantia antecedenti et invincibili et involuntaria.

564. Ignorantia autem non est causa per se, sed per accidens. Quare applicanda sunt ea, quae modo diximus de voluntario in causa; i. e.

[1] Tertium membrum, i. e. concomitans ignorantia, potest omitti. Nam concomitans dicitur ea ignorantia, quae quidem adest, sed ne hoc quidem sensu influit, quod removet prohibens, cum homo actum posturus esset, etsi nosset obligationem eum omittendi. Ergo ignorantia mere concomitans neque voluntarium neque involuntarium efficit.

ut effectus ex ignorantia consequenti procedens sit voluntarius, requiritur, ut effectus aliquo modo praevideatur ex ignorantia secuturus, et ut adsit obligatio vitandi, ne effectus ex ignorantia oriatur.

Ignorantia antecedens, cum non pendeat a voluntate, est *invincibilis;* consequens vero est *vincibilis,* quia a voluntate pendet, ut tollatur. Potentia autem tollendi ignorantiam hic intellegitur non absoluta, sed moralis, quia, quod quis adhibita debita diligentia efficere nequit, hoc ei censetur involuntarium.

565. Quod valet de ignorantia habituali, valet de inadvertentia actuali seu de oblivione vel inconsideratione (*Suarez,* De volunt. disp. 4). Sed hic oritur *difficultas, quomodo cum actuali inadvertentia possit stare actus voluntarius.* Differt enim actualis inadvertentia ab habituali ignorantia eo, quod quis potest actualiter intellegere sibi incumbere officium deponendi habitualem ignorantiam, sed nemo potest actu percipere obligationem, dum simul actu non advertit. Patet quaestionem reduci ad hanc alteram: num possit esse voluntaria inadvertentia actualis; nam, si potest, etiam id quod sequitur ex inadvertentia voluntaria, potest esse voluntarium.

566. Imprimis igitur *dubitari nequit, quin saepe hominibus imputetur id, quod ex actuali inadvertentia faciunt;* e. g. si sacerdos saepe ex inadvertentia in Missa eosdem magnos defectus committeret et ita populum scandalizaret, vix admitteretur eius excusatio se ex inadvertentia haec committere. Ergo secundum commune hominum iudicium potest actus ex inadvertentia procedens vere esse voluntarius. Immo nisi hoc esset, satis raro peccatum committeretur, quia in ipso actu peccandi homines raro attendunt ad malitiam actus, sed solum ad eius convenientiam cum naturali appetitu. Quare omnes theologi concedunt posse esse actualem inconsiderationem, quae nullo modo impediat voluntarium (*Suarez,* De volunt. disp. 4, sect. 3, n. 12). Sed quomodo hoc explicatur?

567. *Dicunt quidam posse homini imputari ea, quae sine ulla actuali advertentia fecerit, dummodo potuerit ac debuerit advertentiam habere;* nam qui non facit, quod potest et debet facere, peccat. Ita, ut refert *S. Alphonsus* (l. 2, n. 4), docuerunt *Caietanus, Medina, Antoine,* alii. Sed *haec sententia falsa est,* si illud „debere advertentiam habere" de obligatione mere obiectiva intellegitur, quam homo actu plane ignorat. Nam revera tunc, licet adsit potentia remota, tamen non adest potentia expedita advertendi, cum homo non possit se applicare ad considerandum nisi praevia aliqua cognitione. Nam quod homo plane ignorat, non est in eius potestate; unde inadvertentia, quam non advertit, fit invincibilis et inculpabilis et involuntaria. Nihil igitur iuvat in hoc casu illa quam vocant virtualis et interpretativa advertentia, quae consistit in sola potentia remota et obligatione mere obiectiva

advertendi. „Haec opinio nullo modo sustineri potest; alias sequeretur, quod plurimi homines multis mortalibus culpis gravatos se invenirent, quin circa illas ullam cognitionem umquam habuerint“ (*S. Alphonsus* l. c.). Unde dicendum est: si intellectus actu aut nihil considerat aut saltem nihil cogitat, vi cuius voluntas proxime possit et debeat applicare intellectum ad ulteriorem cogitationem, actum ex hac inadvertentia sequentem non posse esse ullo modo voluntarium.

568. Itaque cum necesse sit intellectum ipsam suam inadvertentiam aliquo modo animadvertere, ut haec possit dici voluntaria, *quaeritur, quomodo ipsa inconsideratio possit animadverti.* Imprimis hoc potest fieri formali reflexione, quatenus homo advertit se hactenus non fuisse sufficienter attentum et teneri ad maiorem attentionem, aut si saltem haec prudens suspicio ei venit. Nam in hoc casu, si homo aut vult porro esse inattentus, aut si neglegenter excutit inconsiderationem, ipsa inadvertentia fit voluntaria.

Attamen haec *formalis reflexio non videtur necessaria.* Nam si religiosus grave furtum committeret, non excusaretur a peccato contra religionem eo, quod diceret se non attendisse ad votum suum. Saepe illa formalis reflexio non adest, et tamen secundum commune hominum iudicium commissum est peccatum. Est igitur notandum hominem, dum humano modo agit, semper aliquo modo considerare bonitatem et malitiam obiecti. Haec autem consideratio non est solum directa, sed semper quandam *reflexionem virtualem* annexam habet, vi cuius homo, si vult, potest melius applicare intellectum ad rem considerandam. Unde si homo non sufficienter pro dignitate rei intellectum applicat, sed cum praecipitantia procedit ad agendum, ipsi adscribitur, quidquid mali ex hac omissione debitae considerationis evenit. Hoc fit, quando quis deliberate sequitur passionem, cum sciat ex illa impediri considerationem debitam, vel cum intellectum distrahit ad alia obiecta, brevi: quando vel positive impedit vel saltem non adhibet eam considerationem, quae secundum prudens hominum iudicium pro rei gravitate requiritur. Haec quidem sufficiunt ad explicandum, quomodo cum inadvertentia actuali possit in genere subsistere voluntarium. „At in particulari declarare, utrum in actione hac et consideratione homo prudenter se gesserit, et utrum fuerit in morali potestate eius amplius facere, interdum assequi id homo poterit; saepe vero, ut existimo, superat humanam facultatem, quia difficillimum est homini cognoscere suos interiores actus, praesertim cum haec deliberatio fiat imperceptibiliter, et ideo frequenter difficillimum est homini cognoscere, an consenserit necne, et an deliberaverit necne“ (*Suarez,* De volunt. disp. 4, sect. 3, n. 29).

569. Ceterum vix dicere opus est *inadvertentiam, nisi sit plane affectata, minuere voluntarium.* Immo potest alicui videri tam imperfecta

cognitio, quam modo descripsimus, non sufficere ad committendum peccatum grave, cum hoc requirat plenam advertentiam. Sed haec difficultas hic tractanda non est, quia solum quaerimus, num actus ex inadvertentia procedens possit esse voluntarius. Ceterum plena advertentia adesse potest hoc sensu, quod homo cognitione directa clare percipiat periculum ex inconsideratione patrandi malum. Hoc autem, supposita materia gravi, sufficit ad graviter peccandum; nam plena advertentia non opponitur cognitioni obiective confusae, sed subiective imperfectae, qualis est in dormitantibus.

570. ***Schol.*** **Quid S. Augustinus docuerit de peccato ignorantiae.**

Cum S. Augustinus saepe ignorantiam vocet peccatum (e. g. De gestis Pelagii c. 18; *M* 44, 345), videndum est, quo sensu hoc intellegatur. Imprimis igitur *ignorantia consequens, quae procedit ex mala voluntate, est manifeste peccatum.* „Nec ipsi sine poena erunt, qui legem Dei nesciunt", quamvis gravius peccet homo sciens quam nesciens. „Nec tamen ideo confugiendum est ad ignorantiae tenebras, ut in iis quisque requirat excusationem. Aliud est enim nescisse, aliud scire noluisse. Voluntas quippe in eo arguitur, de quo dicitur (Ps. 35, 4): Noluit intellegere, ut non bene ageret" (De grat. et lib. arbitr. c. 3, n. 5; *M* 44, 884 sqq.). Haec est ignorantia affectata, quae culpam potius auget quam minuit.

Omnem ignorantiam voluntariam homo vincere potest; quodsi non vincit et ideo peccat, ipsi imputatur. Dicunt quidem homines: „Si Adam et Eva peccaverunt, quid nos miseri fecimus, ut cum ignorantiae caecitate et difficultatis cruciatibus nasceremur, et primo erraremus, nescientes, quid nobis esset faciendum; deinde ubi nobis inciperent aperiri praecepta iustitiae, vellemus ea facere et renitente carnalis concupiscentiae nescio qua necessitate non valeremus? Quibus breviter respondetur, ut quiescant et adversus Deum murmurare desistant. Recte enim fortasse quererentur, si erroris et libidinis nullus hominum victor exsisteret. Cum vero sit ubique praesens, qui multis modis per creaturam sibi Domino servientem aversum vocet, doceat credentem, consoletur sperantem, diligentem adhortetur, conantem adiuvet, exaudiat deprecantem; non tibi deputatur ad culpam, quod invitus ignoras, sed quod neglegis quaerere, quod ignoras; neque illud, quod vulnerata membra non colligis, sed quod volentem sanare contemnis. Ista tua propria peccata sunt. Nulli enim homini ablatum est scire utiliter quaeri, quod inutiliter ignoratur, et humiliter confitendam esse imbecillitatem, ut quaerenti et confitenti ille subveniat, qui nec errat, dum subvenit, nec laborat" (De lib. arbitr. l. 3, c. 19, n. 53; *M* 32, 1296 sq.).

571. „Sed et illa ignorantia, quae non est eorum, qui scire nolunt, sed eorum, qui tamquam simpliciter nesciunt, neminem sic excusat,

ut sempiterno igne non ardeat, quia non audivit omnino, quid crederet, sed fortasse, ut mitius ardeat" (De grat. et lib. arbitr. c. 3, n. 5; *M* 44, 885). Hic sermo est de iis, quos apostolus describit in primo capite epistulae ad romanos, qui vitiis suis obscurarunt intellectum suum, ut latius exponitur in libro De natura et grat. (c. 22; *M* 44, 258). Quae ignorantia, utut fortasse involuntaria in se, est *voluntaria in causa,* et simul est poena peccati: „Tria ista discernas et scias, aliud esse peccatum, aliud poenam peccati, aliud utrumque, i. e. ita peccatum, ut ipsum sit etiam poena peccati. . . . Ad hoc [tertium genus] pertinent etiam omnia, quae per ignorantiam, cum aguntur mala, non putantur mala vel etiam putantur bona. Caecitas enim cordis, si peccatum non esset, iniuste argueretur; arguitur autem iuste, ubi dicitur: Pharisaee caece! (Matth. 23, 26) et aliis plurimis divinorum eloquiorum locis. Eadem rursus caecitas, si peccati poena non esset, non diceretur: Excaecavit enim illos malitia eorum (Sap. 2, 21); quod si de Dei iudicio non veniret, non legeremus: Obscurentur oculi eorum, ne videant, et dorsum eorum semper incurva (Ps. 68, 24). . . ." „Pertinet originale peccatum ad hoc genus tertium, ubi sic peccatum est, ut ipsum sit et poena peccati, quod inest quidem nascentibus, sed in iis crescentibus incipit apparere, quando est insipientibus necessaria sapientia et mala concupiscentibus continentia. Origo tamen etiam huius peccati descendit a voluntate peccantis [*Ambrosius,* In Luc. 24 l. 7, n. 234:] ‚Fuit enim Adam, et in illo fuimus omnes; periit Adam, et in illo omnes perierunt'" (Opus imperf. contra Iulian. l. 1, c. 47; *M* 45, 1068). Ergo *ignorantia orta ex peccato originali est voluntaria* eodem sensu quo ipsum peccatum originale, et est peccatum eodem modo quo concupiscentia antecedens (cf. De peccat. mer. et remiss. 35 sqq.; *M* 44, 147 sqq.; Retract. l. 1, c. 9, n. 5 sq.; c. 15, n. 2; *M* 32, 598 608).

572. Tandem *is, qui ex ignorantia antecedenti male agit, non quidem formaliter peccat, sed voluntarie facit id, quod obiective est peccatum, seu peccatum materiale committit.* „Nam et qui nesciens peccavit, non incongruenter nolens peccasse dici potest, quamvis et ipse, quod nesciens fecit, volens tamen fecit; ita nec ipsius esse potuit sine voluntate peccatum. . . . Quia voluit ergo, fecit, etiamsi non quia voluit, peccavit, nesciens peccatum esse, quod fecit; ita nec tale peccatum sine voluntate esse potuit, sed voluntate facti, non voluntate peccati, quod tamen factum peccatum fuit" (Retract. l. 1, c. 15, n. 3; *M* 32, 609). Cf. infra n. 678 sqq.

Prop. LXII. Concupiscentia, metus, violentia possunt influere in voluntarium. Sententia communis (Sum. 1, 2, q. 6, a. 5—7).

573. Concupiscentia hoc loco non significat specialem aliquam passionem, sed idem est ac *passio generatim sumpta,* quae est motus

appetitus sensitivi ex imaginatione boni vel mali (*S. Thomas* 1, 2, q. 22, a. 3). Minus proprie ipse quoque affectus voluntatis dicitur passio, quatenus inducit ad alium affectum. Concupiscentia distinguitur antecedens et consequens, prout aut adest sine consensu voluntatis aut ex actu voluntatis, sive directe volentis passionem sive saltem ex vehementi suo affectu eam causantis[1]. De concupiscentia consequenti vix quicquam est dicendum. Nam cum ipsa sit effectus voluntatis, neque auget neque minuit voluntarium, sed solum signum est voluntatis praecedentis. Si vero comparatur ad actum sequentem, ad quem incitat, est concupiscentia antecedens, et qua talis potest solummodo efficere voluntarium in causa, quia id, quod ex ea sequitur, est eatenus voluntarium, quatenus est ipsa concupiscentia voluntaria.

574. Concupiscentiam autem simpliciter antecedentem alii dicunt minuere voluntarium, ut *Vazquez* (In 1, 2, disp. 28, c. 2); *alii* dicunt eam augere voluntarium, ut *Medina* (In 1, 2, q. 6, a. 7). Eadem est diversitas opinionum inter recentes scriptores. Ita pro priore sententia stat *Bouquillon* (Inst. theol. mor. n. 80), pro altera *Costa-Rossetti* (Philosoph. mor. thes. 56). Ut autem omittamus altercationes de vocibus, videtur his distinctionibus utendum:

575. *Concupiscentia antecedens auget propensionem* voluntatis et spontaneitatem actus; nam hoc est de essentia concupiscentiae, ut moveat voluntatem maiore affectu et conatu in obiectum (*S. Thomas* 1, 2, q. 6, a. 7).

576. *Concupiscentia auget cognitionem boni sive apparentis sive veri, in quod fertur.* Experientia enim constat hominem passione motum versus aliquod obiectum multo sagaciorem fieri ad invenienda bona, quae in obiecto insunt. Ita in ipso studio scientiarum ille, quem magna passio impellit ad res investigandas, multo maiores progressus faciet quam ille, qui sine ulla passione ex dira necessitate studet. Unde paedagogi sapienter utuntur passionibus discipulorum ad eorum sagacitatem acuendam.

577. *Concupiscentia minuit considerationem earum rationum, quae ei obstant;* eo ipso enim, quod voluntatem vehementer fert in unam partem, impedit, quominus omnem conatum adhibeat ad investigandam partem oppositam. Hoc experientia constat: nam valde difficile est dimovere hominem a re, ad quam vehementi passione inclinatur.

578. Ex quo fit, ut *concupiscentia minuat indifferentiam* et intellectus et voluntatis, et consequenter liberum. Quia autem eo minor est im-

[1] Motus concupiscentiae, qui sine consensu ullo voluntatis fiunt, dicuntur primo-primi: si voluntas iis semiplenum consensum praestat, dicuntur secundo-primi; si plene consentit, dicuntur secundi.

putabilitas, quo minor est libertas, propterea qui ex concupiscentia peccat, minus peccat, quam qui sine ulla passione ex sola praemeditata malitia peccat (cf. *Frins,* De act. hum. I 316 sqq.).

579. *Potest aliqua passio tam vehemens fieri, ut usum rationis impediat* et voluntarium tollat. Quod si aliquando fit sine ullo consensu voluntatis, actio ex concupiscentia procedens imputari nequit. Hoc tamen est per accidens, sicut etiam valde intensa consideratio rationum pro parte una ineptum reddere potest hominem, ut intellegat rationes pro parte altera. Neque vero ideo dicenda est consideratio per se impedire voluntarium. Similiter igitur de concupiscentia censendum est.

580. *Quod valet de concupiscentia, valet etiam de consuetudine et de habitibus;* hi enim per se augent voluntarium et minuunt liberum. Si tamen consuetudo libere acquiritur et conservatur, id, quod ex ea procedit, est liberum in causa. Si vero consuetudo iam acquisita seria retractatur voluntate, id, quod ex consuetudine fit contra oppositum nisum voluntatis, est involuntarium.

581. *Gratia actualis auget voluntarium, sed per se non minuit liberum,* et haec est differentia inter gratiam et concupiscentiam; „nam concupiscentia movet ad unum sub aliqua ratione, occultando seu minuendo cognitionem eiusdem obiecti sub aliis rationibus; at vero gratia per se loquendo illuminat et ostendit in obiecto omnem rationem boni et mali, quae in illo considerari potest, et inclinat ad prosequendum illud sub perfectissima et suprema ratione boni, quam facit ponderare ac aestimare, prout digna est, atque ita ex vi gratiae non est necesse, ut minuatur libertas" (*Suarez,* De volunt. disp. 3, sect. 3, n. 17).

582. *A concupiscentia distinguendus est metus.* Metus enim, quamvis et ipse sit passio, tamen a reliquis concupiscentiis eo differt, quod non est appetitus, sed fuga, seu quod non inclinat proxime voluntatem in aliquod obiectum, sed ab eo absterret, cum sit trepidatio mali futuri seu fuga mali futuri difficulter evitabilis (*S. Thomas* 1, 2, q. 41, a. 2). Unde consequenter inclinat voluntatem ad aliquid agendum, quod secus non ageret, e. g. ad negandam fidem, ut vitentur tormenta; fert igitur voluntatem in minus malum ad vitandum maius malum; et sic obiectum eius directum nullo modo est bonum, sed potius diminutio boni. Consequenter operatio orta ex metu per se displicet voluntati, et solum in comparatione maioris mali placet. Ergo *actus, qui ex metu fit, sine dubio est involuntarius secundum quid.* Neque vero ideo est simpliciter involuntarius, sed potius *simpliciter voluntarius est.* „Unumquodque enim simpliciter esse dicitur, secundum quod est in actu; secundum autem quod est in sola apprehensione, non est simpliciter, sed secundum quid. . . . Sic autem hoc, quod fit per metum, est voluntarium,

in quantum est hic et nunc, prout scilicet in hoc casu est impedimentum maioris mali, quod timebatur; sicut proiectio mercium in mare fit voluntarium tempore tempestatis propter timorem periculi; unde manifestum est, quod simpliciter voluntarium est. . . . Sed quod accipiatur id, quod per metum fit, ut extra hunc casum exsistens, prout repugnat voluntati, hoc non est nisi secundum rationem tantum, et ideo est involuntarium secundum quid." Ita *S. Thomas* (1, 2, q. 6, a. 6), qui hanc differentiam assignat inter id, quod ex metu, et id, quod ex concupiscentia fit: „Quod per metum agitur, quodammodo est involuntarium; sed quod per concupiscentiam agitur, nullo modo" (l. c. a. 7 ad 2)[1].

Est autem bene attendendum involuntarium secundum quid esse solum id, quod *ex* metu fit, non quod *cum* metu fit. Nam si quis sentiens metum contra metum agit, id, quod agit, est valde voluntarium, quia ex forti conatu voluntatis procedit. Ita passio erat Christo plane voluntaria, quia ita eam amplectebatur, ut naturalem timorem vinceret (*Suarez,* De volunt. disp. 3, sect. 1, n. 6).

583. Porro metus non ideo dicitur causare involuntarium secundum quid, quia producit illum simplicem affectum, quo agens vellet potius non agere; sed potius quia illum *affectum ita imminuit,* ut actio nihilominus ponatur. Sic metus non causat in mercatore illum amorem mercium, quo tristatur mercator de earum amissione, sed eum superat, ut non obstante affectu mercator merces in mare proiciat. Sequitur, ut *non omnis actus, qui ex metu fit, sit secundum quid involuntarius;* nam potest metus ita superare contrarium affectum, ut voluntas plane cedat neque iam ullo modo resistat. Hoc quidem non accidit, si id, quod metum incutit, mere extrinsecus est coniunctum cum actione vel omissione, ut fere est in actibus imperatis, maxime internis. Ita mercator numquam per se amabit proiectionem mercium, quia mors imminens non est aliquid intrinsecus et ex natura rei cum possessione et amore mercium coniunctum. Potest vero accidere in actibus elicitis voluntatis, ut ex metu voluntas contraria plane cesset, si malum, quod timetur, est intrinsecus nexum cum actione vel omissione, et si actio opposita est per se amabilis. Ita reatus poenae intrinsecus inhaeret peccato, et observatio mandatorum est per se amabilis, non solum ut minus malum, sed ut positive bonum. Si quis igitur poenam peccati abhorret, potest eo devenire, ut omnem affectum erga peccatum exuat, et omissio peccati ei nullo modo sit involuntaria, et ut plane praecepta servare velit. Immo si homo perspicit vim et naturam huius motivi, quod est poena inferni peccato debita, non potest fieri, ut cum hoc motivo sit affectus erga peccatum; sed solum ex

[1] Alio modo id, quod ex metu fit, potest vocari involuntarium simpliciter, quatenus res illa, nude secundum se considerata, nullo modo placet, ut proiectio mercium (cf. *Frins,* De act. hum. I 293).

ignorantia potest homo hunc affectum retinere cum hoc motivo, quia non perspicit se hoc ipso affectu revolvi in id, quod metuit; et ita malum poenae apprehendit, quasi sit ab actione peccaminosa separabile (*Suarez* l. c. sect. 2).

584. De *violentia* est notandum eam posse esse aut moralem aut physicam. Moralis consistit in interminatione alicuius mali et reducitur ad metum. Unde de hac violentia hic non est loquendum, sed de physica tantum. *Definitur violentum* „id, cuius principium est extra, nihil conferente passo". Ita scholastici ex Aristotele. Sensus est: Violentum est, quod irrogatur a causa externa contra naturalem rei appetitum. Si vis infertur contra appetitum elicitum, dicitur coactio, quae solum accidit in brutis et hominibus, quamvis non raro violentia et coactio promiscue sumantur.

Voluntati vis nulla inferri potest circa actus suos elicitos, quia omnis actus voluntatis est actus vitalis et consequenter procedens a principio interno. Etiam actus involuntarii, ut motus primo-primi, sunt ex principio interno neque ullo modo violenti, nisi velis violentum dicere id, quod est contra appetitum elicitum. Ex eadem ratione actus aliarum facultatum vitalium, in quantum sunt actus eliciti, non possunt esse violenti.

585. Quaerunt hic theologi, num Deus infundere possit voluntati habitum vel actum, licet voluntas nolit hunc habitum vel actum habere. Sed quaestio non est magni momenti. Ideo breviter respondetur quoad habitum affirmative, cum nulla in hac re appareat difficultas; de actu vero negative, quia per unum actum destruitur obiectum alterius actus oppositi; sicut enim non potest quis simul eidem rei assentire ut verae et dissentire ut falsae, ita non potest simul velle aliquid ut bonum et nolle ut malum (*Suarez* l. c. disp. 2, sect. 5, n. 8 sqq.).

586. *Potest voluntas vim pati in privatione actus.* Nam si Deus subtrahit concursum, quando voluntas per se in actu primo expedita est ad volendum, voluntas vim patitur, quia non-positio est a principio externo contra inclinationem naturalem. Sensu minus proprio voluntas vim patitur per alia impedimenta externa, ut si per vehementes distractiones vel per tentationem impeditur ab oratione, quam instituere vult. Sic enim voluntas non privatur actu, ad quem iam est proxime expedita, sed impediuntur quaedam condiciones praerequisitae ad illum actum, quem voluntas appetit.

Potest voluntas vim pati in iis, quae eius imperio subduntur. Ita possunt fieri cogitationes in intellectu et sensationes in sensibus, quas voluntas nullo nisu impedire potest. Item potest esse cessatio actuum imperatorum, quae voluntati imperanti est violenta.

Patet autem *omnem actionem et privationem actus, quae voluntati vim inferat, esse plane involuntariam,* quia hoc est de ratione violenti,

ut sit contra inclinationem eius, cui violentum est. Ita si diabolus membris hominis utitur ad blasphemandum, blasphemia nullo modo est homini voluntaria.

Ergo ex dictis constat ignorantiam antecedentem et violentiam efficere, ut actus ex iis procedens sit simpliciter involuntarius; metum efficere, ut sit involuntarius secundum quid; concupiscentiam non minuere voluntarium, sed per se potius augere.

Quae dicta sunt de ignorantia, metu etc., valent de omnibus hominibus, etiam perfecte sanis, et ideo per se ad considerationem voluntarii pertinent. Sed sunt quidam status morbidi, qui etiam in voluntarium influunt, ut semifatuitas, hysteria, melancholia, ideae vi quadam se obtrudentes, alia multa. Haec postulant speciales tractatus, qui ad „medicinam pastoralem" pertinent, non vero per se pertinent ad considerationem voluntarii, sed solum accidentaliter, quatenus applicatio principiorum de voluntario patitur specialem difficultatem quoad subiecta morbis quibusdam mentis affecta.

587. ***Schol.*** *In S. Scriptura concupiscentia antecedens appellatur quidem peccatum* (Rom. 7, 13 sqq.), sed iam supra (n. 264 sq.) vidimus hanc appellationem esse impropriam, cum concupiscentia eatenus tantum sit peccatum, quatenus ex peccato est et ad peccatum incitat. In quem textum *S. Augustinus* notat: „Bonum est non concupiscere, et hoc bonum vult iustus, qui ex fide vivit (Hab. 2, 4), et tamen facit quod odit, quia concupiscit, quamvis post concupiscentias suas non eat (Eccli. 18, 30). . . . Inest quidem peccatum membris eius, sed non regnat, quia non oboeditur desideriis eius. Et ideo dum, quod non vult, agit, i. e. non vult concupiscere, et concupiscit: consentit legi, quia bona est. . . . Concupiscit tamen, quia non est sine peccato, sed non iam ipse operatur illud, sed id quod in illo habitat, peccatum" (De perf. iust. c. 11, n. 28; *M* 44, 305). „Non ire post concupiscentias" vocat „facere iustitiam"; „non concupiscere" vocat „perficere iustitiam". Illud debemus facere in hac vita, hoc accipiemus in altera vita (De natura et grat. c. 62, n. 72; *M* 44, 283. Cf. De spir. et litt. c. 36; *M* 44, 242). Perfecta iustitia non est „in mandato facienda, sed in praemio percipienda" (Contra duas epist. pelag. l. 4, c. 10, n. 28; *M* 44, 299).

ART. II.
DE LIBERTATE.

Prop. LXIII. Homo habet veram libertatem indifferentiae. De fide (Sum. 1, 2, q. 13, a. 6).

588. ***Nota.*** Libertas multipliciter dicitur: libertas ab obligatione (1 Cor. 7, 37); libertas a miseria seu libertas gloriae, quae convenit beatis in caelo (Rom. 8, 21); libertas a peccato seu libertas gratiae (Rom. 6, 18); libertas naturae, quae est duplex, i. e. libertas a coactione

seu libertas spontaneitatis et libertas a necessitate seu *libertas indifferentiae*. De hac ultima libertate hic est sermo (cf. *Suarez*, De gratia, Prol. 1, c. 1, n. 3).

Quia vero non plane convenit inter theologos, *quid ad essentiam huius libertatis requiratur*, ab initio ea definitio statuenda est, quam omnes admittunt, et ex ipsis argumentis notio rei accuratius expolienda est. Itaque omnes concedunt *libertatem esse potentiam rationalem eligendi inter plura*[1], eamque opponi determinationi ad unum (*S. Thomas* 1, q. 13, a. 1 3 4; Contra gent. l. 1, c. 68). Actus quidem liber, quando ponitur, eo ipso quod ponitur, est determinatus ad unum. Ergo indeterminatio ad plura non adest nisi antecedenter ad ipsum actum, et consistit in eo, quod homo potest agere et non agere. Sed illud „posse agere" duplici sensu intellegi potest: aut remote aut proxime. Ita, qui in carcere alligatus est catenis, habet quidem remotam potentiam exeundi e carcere. Neque tamen quisquam ideo diceret eum libere non exire e carcere. Et qui plane distractus aliquem defectum committit, habet quidem potentiam non committendi defectum, nisi ita esset distractus. Nihilominus non libere defectum commisit. Patet igitur secundum communem sensum *requiri ad libertatem potentiam proximam agendi et non agendi*. Et quia potentia proxima tum tantum habetur, cum adsunt omnia ad agendum necessaria, solet libertas definiri: *potestas, qua voluntas positis omnibus ad agendum praerequisitis potest agere et non agere*. Hoc indeterminato modo omnes hanc definitionem admittunt (cf. *Billuart*, De libert. a. 1, § 4; *Frins*, De act. hum. I 212 sqq.), sed pro variis suis systematis diversimode explicant et illud „praerequisitis" et illud „potest agere". Alia, quae ad conceptum libertatis pertinent, iam in philosophia exposita sunt (cf. *Suarez*, De gratia, Prol. 1, c. 3).

589. *Libertatem humanam negarunt veteres manichaei et priscillianistae*, qui influxu stellarum voluntatem determinari docebant (*Augustinus*, De haer. c. 70; *M* 42, 44); *Lutherus*, qui ait: „Liberum arbitrium post peccatum [originale] est res de solo titulo" (art. 36; cf. *Denz.* n. 239 776), et contra Erasmum scripsit integrum librum „De servo arbitrio"; postea modificavit sententiam et dixit homini inesse libertatem ad facienda opera externa iustitiae civilis, non vero ad internos actus virtutis. Idem habetur in Apologia Confess. August. art. 18 (*Müller*, Die symbol. Bücher, ed. 4—11, p. 43). Libertatem negat etiam *Calvinus* (Instit. l. 2, c. 2, § 4 et c. 4, § 6 et saepius). *Iansenistae* quoque veram libertatem reiciebant. Probamus tribus thesibus a) in fontibus revelationis adscribi homini viatori libertatem, b) ad libertatem requiri immunitatem a necessitate, c) requiri indifferentiam potentiae proxime expeditae ad agendum.

[1] Quomodo electio pertineat ad rationem, quomodo vero ad voluntatem, vide apud *Frins*, De act. hum. I 363 sq.

590. ***Arg. 1.*** **Ex S. Scriptura.**

Dicit Deus ad Cain iratum de fratre suo Abel: „Quare iratus es? et cur concidit facies tua? Nonne, si bene egeris, recipies; sin autem male, statim in foribus peccatum aderit? Sed sub te erit appetitus eius, et tu dominaberis illius" (Gen. 4, 6 sq.). Cain fuit in statu naturae lapsae. Praeterea agitur in textu de rebus moralibus et ad salutem pertinentibus, et hae dicuntur ita esse sub potestate hominis, ut possit male aut bene agere. Quod hic dicitur de particulari homine, alibi dicitur de hominibus in genere. Ita Ecclesiasticus cum indignatione reicit excusationem peccatorum dicentium: Deus „me implanavit". Nam „Deus ab initio constituit hominem et reliquit illum in manu consilii sui. Adiecit mandata et praecepta sua. Si volueris mandata servare, conservabunt te, et in perpetuum fidem placitam facere. Apposuit tibi aquam et ignem: ad quod volueris, porrige manum tuam. Ante hominem vita et mors, bonum et malum; quod placuerit ei, dabitur illi" (Eccli. 15, 12 sqq.). Ad quem textum *S. Augustinus* notat: „Ecce apertissime videmus expressum liberum voluntatis humanae arbitrium" (De grat. et lib. arb. c. 2, n. 3; *M* 44, 883). „Qui potuit transgredi et non est transgressus, facere mala et non fecit. Ideo stabilita sunt bona illius in Domino" (Eccli. 31, 10 11). „Si vis ad vitam ingredi, serva mandata" (Matth. 19, 17). Sed tot sunt testimonia S. Scripturae, ut non omnia enumerari possint. Cf. Deut. 30, 11 sqq.; Ios. 24, 15; 1 Cor. 7, 37; 2 Cor. 9, 7; Philem. 14 etc. (*Frins,* De act. hum. I 119).

Obici possunt verba Ieremiae: „Scio, Domine, quia non est hominis via eius, nec viri est, ut ambulet et dirigat gressus suos" (Ier. 10, 23).

Resp. In contextu sermo est de exitu rerum humanarum, qui non ab hominibus, sed a divina providentia pendet, cuius est populos et nationes per bona et mala temporalia eo perducere, quo Deus vult. Certe totiens inculcat Ieremias populum israeliticum male usum libertate sua Deum dereliquisse (2, 13 19 sq. 25 29 sq. etc.), ut non liceat supponere prophetam velle sibi ipsi manifeste contradicere.

591. ***Arg. 2.*** **Ex SS. Patribus.**

SS. Patres tum latinos tum graecos semper docuisse liberum esse in homine arbitrium ipsi haeretici fatentur. Ita *Calvinus:* „Voluntatem [Deus] movet, non qualiter multis saeculis traditum est et creditum, ut nostrae postea sit electionis motioni aut obtemperare aut refragari" . . . (Inst. l. 2, c. 3). Maxime graecis irascitur, quod hominis arbitrium αὐτεξούσιον vocarunt. Multa dicta SS. Patrum collegit *Bellarminus* (De grat. et lib. arbitr. l. 5, c. 25 26). Hic pauca adduxisse sufficiat.

S. Iustinus M.: Deus „ut praeclarum esse iudicabat, liberos ad iustitiae observationem angelos et homines creavit, ac tempora definivit, quoad bonum esse iudicaret eos libero uti arbitrio; et quia

pariter praeclarum esse iudicabat, et generalia et particularia iudicia fecit, manente utique libero arbitrio" (Dial. c. Tryph. 102; *M* 6, 714). *S. Athanasius:* „Anima libera est (αὐτεξούσιος). Potest enim, ut ad bona se inclinare, ita bona quoque aversari" (Orat. contra gent. n. 4; *M* 25, 10). *S. Basilius M.:* „Hinc maxime ostenditur liberum humanae naturae arbitrium, τὸ αὐτεξούσιον τῆς τῶν ἀνθρώπων φύσεως" (In Is. 1, 19; *M* 30, 203). *S. Ioannes Chrysost.:* „Nonne manifestum est sua quemvis voluntate vel malitiam vel virtutem eligere? Nam nisi ita esset, et naturae nostrae pravitas insita esset, neque illos puniri neque istos virtutum retributiones accipere oportebat. Verum quia in nostra voluntate totum post gratiam Dei relictum est, ideo et peccantibus supplicia proposita sunt et bene operantibus retributiones" (In Gen. hom. 22, n. 1; *M* 53, 187). *S. Hieronymus:* „Hoc est, quod tibi in principio dixeram in nostra esse positum potestate peccare vel non peccare . . . uti liberum servetur arbitrium" (Contra Pelag. dial. l. 3, n. 12; *M* 23, 581). *S. Augustinus:* „Habet unusquisque in voluntate sua aut eligere quae bona sunt, et esse arbor bona; aut eligere quae mala sunt, et esse arbor mala" (De actis cum Felice l. 2, c. 4; *M* 42, 538). „Nos quidem sub fato stellarum nullius hominis genesim ponimus, ut liberum arbitrium voluntatis, quo vel bene vel male vivitur, propter iustum Dei iudicium ab omni necessitatis vinculo vindicemus" (Contra Faust. l. 2, c. 5; *M* 42, 212). Cf. Contra Fortunat. n. 17; *M* 42, 119).

S. Augustinus inter annos 388—395 scripsit tres libros „De libero arbitrio", in quibus inter alia ait: „Non enim negare possumus habere nos potestatem, nisi dum nobis non adest, quod volumus; dum autem volumus, si voluntas ipsa deest nobis, non utique volumus. Quod si fieri non potest, ut, dum volumus, non velimus, adest utique voluntas volentibus; nec aliud est in potestate, nisi quod volentibus adest. Voluntas igitur nostra nec voluntas esset, nisi esset in nostra potestate. Porro quia est in potestate, libera est nobis. Non enim est nobis liberum, quod in potestate non habemus, aut potest non esse, quod habemus" (De lib. arb. l. 3, c. 3, n. 8; *M* 32, 1275). Ad hos libros postea provocavit Pelagius, quasi Augustinus tum secum sensisset. Respondet Augustinus se velle ex illis libris quaedam allegare, quibus ostendatur, se defendisse quidem liberum arbitrium, non tamen negasse necessitatem gratiae. „Ex ipsis libris commemorare me oportet, quod iste si sentiret atque in suis litteris poneret, nulla de hac re inter nos controversia remaneret" (De nat. et grat. c. 67, n. 81; *M* 44, 287). Similiter loquitur in Retract. l. 1, 9 (*M* 32, 595 sqq.). Quidam volunt S. Augustinum ultimis temporibus vitae suae aliter sensisse de libertate, praesertim cum doceat subventum esse infirmitati voluntatis humanae, „ut divina gratia indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur" (De corr. et grat. c. 12, n. 38; *M* 44, 940). Sed in tractatu de gratia (V, n. 219) exponitur secundum Augustinum non vinci voluntatem per gratiam,

sed voluntatem confortari, ut ipsa fiat invincibilis. Latius idem exponit *Mausbach* (Die Ethik des hl. Augustinus II 34 sqq. 256 sqq.), qui ostendit expositionem doctorum Harnack, Kolb, Rottmanner admittendam non esse. — Alia dicta Patrum vide IX, n. 439.

592. ***Arg. 3.*** **Ex conciliis.**

Conc. trid. sess. 6, can. 5: „Si quis liberum hominis arbitrium post Adae peccatum amissum et exstinctum esse dixerit, aut rem esse de solo titulo, immo titulum sine re, figmentum denique a satana invectum in ecclesiam; A. S." (*Denz.* n. 815). *Conc. ratic.* const. dogm. de fide c. 3: „Fides ipsa in se, etiamsi per caritatem non operetur, donum Dei est, et actus eius est opus ad salutem pertinens, quo homo liberam praestat Deo oboedientiam, gratiae eius, cui resistere posset, consentiendo et cooperando" (cf. can. 5 de fide; *Denz.* n. 1791 1814).

593. ***Arg. 4.*** **Ex ratione.**

Homo capax est praeceptorum, sanctionis, meritorum. Atqui praecepta, comminationes, promissiones, merita, demerita supponunt libertatem. Ergo homo hac libertate fruitur. Nam „quid illud, quod tam multis locis omnia mandata sua custodire et fieri iubet Deus? Quomodo iubet, si non est liberum arbitrium?" (*S. Augustinus,* De grat. et lib. arbitr. c. 2, n. 4; *M* 44, 883. Cf. *S. Thomas* 1, q. 83, a. 1.)

594. ***Schol. 1.*** *Ad bene agendum in hoc ordine requiri gratiam actualem* docetur in tractatu de gratia; sed simul ibi docetur gratia non destrui libertatem (V, n. 65 92 sqq.). Deus operatur quidem in nobis omnia opera salutaria, sed non sine nobis libere cooperantibus.

595. ***Schol. 2.*** *SS. Patres interdum dicunt peccato Adami periisse liberum arbitrium.* Ita e. g. *S. Augustinus:* „Libero arbitrio male utens homo et se perdidit et ipsum" (Enchir. c. 30; *M* 40, 246). Pelagiani hanc ipsam doctrinam catholicis ut manichaeam obiciebant: „Dicunt illi manichaei [i. e. catholici], quia primi hominis peccato, i. e. Adae, liberum arbitrium perierit, et nemo iam potestatem habeat bene vivendi, sed omnes in peccatum carnis suae necessitate cogantur" (Contra duas ep. pelag. l. 1, c. 2, n. 4; *M* 44, 552). Responsum supra datum est (n. 286).

Prop. LXIV. Libertas, quam homo habet, non est sola immunitas a coactione, sed etiam immunitas a necessitate. De fide (Sum. 1. q. 83).

596. ***Arg. 1.*** **Ex S. Scriptura.**

S. Scriptura diserte docet hominem in multis nulla necessitate impelli ad agendum. „Sub te erit appetitus eius, et tu dominaberis illius" (Gen. 4, 7). „Considera, quod hodie proposuerim in conspectu

tuo vitam et bonum, et e contrario mortem et malum.... Testes invoco hodie caelum et terram, quod proposuerim vobis vitam et mortem, benedictionem et maledictionem. Elige ergo benedictionem, ut et tu vivas et semen tuum" (Deut. 30, 15 19). „Non habens necessitatem, potestatem autem habens suae voluntatis" (1 Cor. 7, 37).

597. ***Arg. 2.*** **Ex SS. Patribus.**

S. Hieronymus: „Liberi arbitrii nos condidit Deus, nec ad virtutes nec ad vitia necessitate trahimur. Alioquin ubi necessitas, nec damnatio nec corona est" (Contra Iov. l. 2, n. 3; *M* 23, 286). *S. Augustinus* hoc dictum Hieronymi laudat et approbat: „Quis non agnoscat? Quis non toto corde suscipiat? Quis aliter conditam humanam neget esse naturam?" (De nat. et grat. c. 65; *M* 44, 286.) Alibi vero ait: „Hoc quisque habere in potestate dicitur, quod, si vult, facit; si non vult, non facit" (De spir. et litt. c. 31, n. 53; *M* 44, 235). *S. Bernardus:* „Est vero ratio data voluntati, ut instruat illam, non ut destruat. Destrueret autem, si necessitatem ei ullam imponeret, quominus libere pro arbitrio suo sese volveret, sive in malum, consentiens appetitui . . . sive ad bonum, gratiam sequens" (De grat. et lib. arb. c. 2, n. 4; *M* 182, 1003). Multa alia dicta SS. Patrum collegit *Ripalda* (De Ente supernat. III, disp. 14, sect. 6 sqq.). Quasdam difficultates ex S. Augustino petitas discutit *Frins,* De act. hum. I 129 sqq. Cf. IX, n. 439.

598. ***Arg. 3.*** **Ex consensu theologorum.**

Theologi unanimiter hanc thesim ut fide et ratione certam proposuerunt cum Magistro 2, dist. 25, et S. Thoma 1, q. 83. Ita de hac re loquitur *S. Thomas* (De malo q. 6): „Quidam posuerunt, quod voluntas hominis ex necessitate movetur ad aliquid agendum, nec tamen ponebant, quod voluntas cogeretur. Non enim omne necessarium est violentum, sed solum id, cuius principium est extra; unde et motus naturales inveniuntur aliqui necessarii, non tamen violenti.... Haec autem opinio est haeretica; tollit enim rationem meriti et demeriti in humanis actibus.... Est etiam annumeranda inter extraneas philosophiae opiniones, quia non solum contrariatur fidei, sed subvertit omnia principia philosophiae moralis" (cf. Contra gentiles l. 1, c. 68).

599. ***Arg. 4.*** **Ex definitionibus ecclesiae.**

Haeretici saeculi XVI diserte dicebant se non negare libertatem a coactione, sed libertatem a necessitate, ut e. g. *Calvinus:* „Si coactioni opponitur libertas, liberum esse arbitrium et fateor et constanter assero, ac pro haeretico habeo, quisquis secus sentiat" (Instit. l. 2, c. 2, § 4). Unde cum *conc. trid.* sess. 6, can. 5 horum haereticorum doctrinam damnaverit, statuit libertatem a necessitate. Idem patet ex descriptione libertatis, quae traditur in cap. 5. Postea autem cum *Baius* doctrinam haeresiarcharum renovasset, *Pius V, Gregorius XIII,*

Urbanus VIII has Baii propositiones damnarunt: „Sola violentia repugnat libertati hominis naturali“ (66). „Homo peccat etiam damnabiliter in eo, quod necessario facit“ (67. *Denz.* n. 1066 sq.). Item *Innocentius X, Alexander VII, Clemens XI* damnaverunt ut haereticam hanc propositionem (3) Iansenii: „Ad merendum et demerendum in statu naturae lapsae non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione“ (*Denz.* n. 1094).

600. *Schol. 1.* Quomodo inter se habeant voluntarium et liberum.

Theologi catholici, quamvis omnes consentiant ad merendum vel demerendum requiri non solum voluntarium sed etiam liberum, nihilominus interdum dicunt meritorium vel demeritorium esse actum, qui sit voluntarius vel spontaneus (e. g. *S. Thomas* 1, 2, q. 6, a. 2 ad 3; alia exempla apud *Wirceburg.,* De act. hum. n. 96). Sed nulla est difficultas; intellegunt enim voluntarium vel spontaneum perfectum, quod idem est ac liberum, ut patet ex l. c. S. Thomae, et sic haec tria vocabula non raro promiscue usurpantur. Similiter interdum explicant libertatem per absentiam coactionis, ut *S. Thomas,* De pot. q. 10, a. 2 ad 2; sed, ubi ita loquuntur, coactionem ponunt pro necessitate. Antequam enim Lutheri, Calvini, Baii, Iansenii errores orti essent, tanta diligentia opus non erat in seligendis vocabulis, quae ab omnibus recte intellegebantur. Etiam viceversa interdum amor Dei erga se ipsum vel amor beatificus sanctorum dicebatur liber, i. e. spontaneus et voluntarius seu procedens ab intellectu et voluntate (cf. *Frins,* De act. hum. I 95 sqq.).

601. Quia autem quidam Patres voluntarium ponunt pro libero, e. g. *S. Augustinus* (De lib. arbitr. l. 3, c. 3; *M* 32, 1273), nonnulli theologi inde occasionem sumpserunt dicendi nihil aliud esse actum liberum nisi actum voluntarium, i. e. actum, qui procedit a voluntate, praelucente rationali cognitione. Hi theologi non negabant necessariam esse indifferentiam ad libertatem, sed negabant vocandum esse voluntarium, quod fiat cum necessitate. Ita *Vazquez* (In 1, 2, disp. 23, c. 4). Haec quaestio est unice fere de modo loquendi: utrum e. g. quis velit vocare amorem beatificum naturalem an voluntarium. Quia enim ex natura rei in hoc amore est determinatio ad unum, potest quodammodo dici naturalis; quia vero amor ex cognitione perfecta procedit, potest dici voluntarius et melius ita dicitur; nam licet in hoc amore, sicut in actione agentis bruti, sit determinatio ad unum, adest tamen modo diverso et ratione plane diversa, et ideo diverso vocabulo nominari debet (cf. *Suarez,* De ult. fine disp. 2, sect. 2; De voluntar. disp. 1, sect. 3, n. 11).

602. *Schol. 2.* Num actus liber et necessarius physice differant.

Quamvis nomen liberi arbitrii per se denotet actum, nihilominus secundum usum communem liberum arbitrium intellegitur non ipse

actus, sed principium actus seu potentia (*S. Thomas* 1, q. 83, a. 2). Potentia enim proprie et per se est libera, actus vera denominative, quatenus procedit a potentia libera. Quaerunt vero theologi, num actus physice plane idem possit esse necessarius aut liber, prout a potentia hic et nunc libera aut non libera procedit. Alii negant, quia, inquiunt, actus liber intrinsecus est praeelectio unius prae altero, e. g. temperantiae prae intemperantia; ergo in ipso actu est quaedam resistentia contra bonum oppositum alliciens. Ita *Viva* (De act. hum. q. 4, n. 2), *Esparza* (De act. hum. q. 14). Alii probabilius contrarium docent; nam si quis cum plena inadvertentia actum ponit, hic actus est involuntarius; fit autem voluntarius eo ipso, quod homo advertit, quid agat, nec tamen tollit actum. Similiter si Deus negaret concursum ad actum oppositum, actus esset secundum specificationem necessarius, et tamen potest physice esse idem actus, ac si Deus offerret concursum ad oppositum. Ergo actus est liber eo, quod dependet a potentia, quae potest suspendere actum vel contrarium ponere. Ita *Suarez,* De volunt. disp. 1, sect. 3, n. 21 sq. Resistentia contra bonum oppositum non modificat ipsam naturam actus, sed solum efficit, ut actus contrarius non ponatur, neque necessaria est specialis quaedam tendentia in ipso actu, qui ponitur, sed sufficit, ut sit pura omissio actus oppositi (cf. *Frins,* Zeitschrift für kath. Theol., Innsbruck 1887, 268 sqq., et De act. hum. I 95 sqq.).

603. Tandem quidam putaverunt actus omnes praesentes esse necessarios, quia, quidquid est, necessario est; ergo actus eatenus tantum liber est, quatenus possum ab eo cessare, et ita obiectum liberi arbitrii numquam est aliquid praesens, sed aliquid futurum. Ita *Ochamus, Gabriel,* alii. Sed hoc est satis absurdum, quia est confusio simultaneitatis potentiae, in qua consistit libertas, cum potentia simultaneitatis, quae est contradictio in terminis. Omne quod est, necessario quidem est, sed aut necessitate absoluta, quae antevertit libertatem, aut necessitate condicionata, quae sequitur ipsum actum liberum. Si vero actus praesens non esset liber, neque futurus liber esset; nam etiam quod futurum est, eo ipso quod futurum est, necessario futurum est. Porro secundum illam sententiam fieri posset, ut peccator moriens in ipso actu perfectae contritionis damnaretur propter peccatum non libere retractatum (cf. *Tanner,* De act. hum. q. 1, dub. 1, n. 20; *Viva,* De act. hum. q. 7).

Prop. LXV. **Ad libertatem requiritur indifferentia potentiae omnibus, quae ad agendum necessaria sunt, instructae.** Quaestio disputata.

604. ***Nota.*** Haec thesis statuitur *contra bañesianos,* qui admittunt quidem libertatem, sed eam ita explicant, ut conceptus eius prorsus destrui videatur. Nam secundum eos cum absentia praemotionis physicae

componi nequit actus secundus, cum praesentia vero praemotionis physicae componi nequit omissio actus secundi; ipsa vero praemotio physica ut habeatur vel non habeatur, nullo modo pendet ex libertate hominis (cf. *Schneemann,* Controv. de div. grat. 12, nota 3). Itaque cum praedeterminatio necessaria sit ad agendum, bañesiani revera non concedunt voluntatem instructam omnibus, quae ad agendum sunt necessaria, etiamtum manere indifferentem ad agendum aut non agendum. Quod in ordine naturali est praemotio physica, in ordine supernaturali est gratia efficax. Quaestio igitur est: Requiriturne ad libertatem, ut voluntas cum eo concursu vel ea gratia, vi cuius ponit actum secundum, omissionem actus secundi componere possit? vel: Essetne voluntas libera, si hoc non posset?

605. Docet *Bañes:* „Haec propositio: ‚Liberum arbitrium a Deo motum et excitatum potest dissentire, si velit', duplicem potest habere sensum verum et tertium falsum. Primus sensus verus est, si fiat sermo de motione et excitatione et vocatione Dei, quae antecedit prius tempore iustificationem hominis. . . . Secundus sensus etiam verus illius doctrinae canonicae esse potest, ut illa propositio intellegatur absolute et simpliciter loquendo esse vera, etiamsi fiat sermo de divina motione et excitatione et vocatione efficaci, ad quam infallibiliter et necessitate consequentiae sequitur, quod homo consentiat Deo vocanti et excitanti. Tunc enim nihilominus simpliciter et absolute loquendo verificatur, quod homo habet potestatem dissentiendi, si velit. Cum hoc tamen stat in veritate, quod haec copulativa sit impossibilis: Deus tali auxilio excitat et movet liberum hominis arbitrium, et liberum hominis arbitrium non consentit Deo sic excitanti atque vocanti; hoc enim contradictionem implicat. Exemplum est manifestum veritatis, quam docemus. Nam ab omnibus theologis necessario conceditur simpliciter loquendo haec propositio: Praescitus potest salvari; et tamen implicat contradictionem, quod sit praescitus et salvetur. Hoc qui ignorat, periculose errat, quamvis ex defectu dialecticae eius error oriatur. Sunt enim quidam theologi, qui haec non intellegentes irrident distinctionem illam vulgarem de sensu diviso et composito [cf. De Deo Uno II, Prop. XXXIX, Schol. 2 et 3], quasi vero haec distinctio et in naturalibus non sit necessaria. Quis enim non intellegat hanc propositionem: ‚Possibile est album esse nigrum', falsam esse, quia facit sensum compositum? Quia componit simul albedinem cum nigredine in eodem subiecto. Hanc autem: ‚Album possibiliter est nigrum', veram esse dicimus, quia fit sensus divisus. . . . Quid igitur mirantur isti, si dicamus, quod impossibile est in sensu composito, quod Deo sic excitanti et sic vocanti homo velit resistere et dissentire? Simpliciter vero loquendo et in sensu diviso (sicut loquitur concilium) Deo sic vocanti et excitanti possibiliter homo dissentit. Sed video, unde istorum mala intellegentia proficiscatur. Quoniam, cum opinentur auxilium Dei aequale omnino conferri ei, qui

convertitur, et ei, qui non convertitur, non putant esse aliquam contradictionem asserere, quod stante in sensu composito eodem auxilio homo dissentiat atque resistat. Et hic est tertius, falsus sensus, quem sacrum concilium non intendit, quoniam, quantum deroget divinae omnipotentiae, satis ostensum est" (In 2, 2, q. 10, a. 1, dub. 2, docum. 3, ed. venet. 1602, col. 491 sq.)[1].

606. *Hanc igitur Bañesii sententiam negamus posse esse veram,* cum destruat conceptum libertatis, et dicimus hominem eidem concursui vel gratiae, vi cuius ponit actum, posse resistere et omittere actum vel contrarium facere. Aliis verbis: Cum potentia plane expedita et nullius ulterioris auxilii indigente ad agendum posse componi omissionem, et hoc esse de conceptu libertatis. Doctrina Bañesii alibi quidem iam impugnata est (De Deo Uno II, Prop. XXXVIII XXXIX); hic addimus pauca, quae ad expoliendum conceptum libertatis pertinent.

607. ***Arg. 1.*** **Ex S. Scriptura.**

„Quid est, quod debui ultra facere vineae meae, et non feci? An quod exspectavi, ut faceret uvas, et fecit labruscas?" (Is. 5, 4.) Quibus verbis Deus describit per metaphoram vineae, quas gratias contulerit populo israelitico, et queritur, quod populus cum his gratiis bona opera non protulerit, sed mala opera. Aut igitur cum gratiis acceptis potuit populus bona opera actu componere, aut non potuit. Si potuit, ergo post gratiam, vi cuius potest actus secundus poni, manet homo indifferens ad eum non ponendum. Si non potuit, immerito Deus queritur; nam nemo vituperandus est, quod actum non posuit, quem poni metaphysice repugnat; et responsum fuisset: Debuisti dare gratiam efficacem, sine qua omnia alia prorsus nihil valent ad ferendos fructus bonos.

„Exhortamur, ne in vacuum gratiam Dei recipiatis" (2 Cor. 6, 1). Gratia illa, de qua apostolus loquitur, aut est mere sufficiens, et cum tali gratia secundum apostolum actus secundus posset componi; aut est efficax, et sic gratia efficax posset in vacuum recipi; aut est ex se indifferens, ut sit aut sufficiens aut efficax, prout corinthii cum ea aut cooperantur aut non cooperantur, et habemus, quod volumus. Atqui duo priora repugnant. Ergo tertium est verum.

608. ***Arg. 2.*** **Ex conciliis.**

Conc. trid. sess. 6, can. 4: „S. q. d. liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque

[1] Veteres thomistas aliter docuisse ostendunt e. g. haec *Capreoli* verba: „Illud dicitur agens naturale [ut naturale opponitur libero], quod positis omnibus requisitis ad agendum, et nullo exsistente impedimento, necessario agit, nec est in eius potestate non agere. Agens vero illud dicitur liberum, quod eodem modo omnibus positis, ita ut possit agere, non necessario agit, sed in potestate eius est, ut agat et non agat" (In 1, dist. 6, q. 1, a. 2; ed. venet. 1586, 165).

vocanti, quo ad obtinendam iustificationis gratiam se disponat ac praeparet, neque posse dissentire, si velit. . ., A. S." (*Denz.* n. 814.) Ergo secundum Trid. homo cum ea gratia, qua liberum arbitrium excitatum et vocatum agit, potest dissentire, et consequenter cum ea gratia, quae ad ponendum actum secundum sufficit, potest homo omissionem actus componere. Seu, quod idem est, gratia, quae reapse est efficax, potest etiam coniungi cum dissensione voluntatis, et ita non est ex interna natura sua efficax, ut bañesiani volunt.

609. *Respondent adversarii variis modis,* quorum duo indicantur verbis Bañesii modo citatis. *Dicunt agi de praerequisitis tempore,* non natura et causalitate. Sed *responsum nihil valet.* Aut enim haec tempore praerequisita sufficiunt, ut actus secundus ponatur; et sic alia, natura tantum et causalitate praerequisita, non sunt necessaria. Aut non sufficiunt, et sic gratia non est ea gratia, de qua concilium loquitur, quippe qua homo actu se disponat ac praeparet.

610. *Dicunt verba Tridentini intellegenda esse in sensu diviso,* i. e. hominem posse actu dissentire, dummodo absit illa gratia, vi cuius consentit. Sed *haec explicatio non magis valet.* Nam Trid. sess. 6, c. 5, postquam dixit converti hominem ad iustitiam, gratiae libere assentiendo et cooperando, pergit: „ita ut . . . neque homo ipse nihil omnino agat inspirationem illam recipiens, quippe qui illam et abicere potest" (*Denz.* n. 797). Ergo homo illam ipsam gratiam, cui reapse assentit et cooperatur, etiam abicere potest. Praeterea non convenienter potest quis dici abicere gratiam aut dissentire gratiae, quam non habet. Ergo verba Tridentini intellegenda sunt eo sensu composito, quem adversarii negant. Quod autem dicunt motioni efficaci resistere esse contradictionem in terminis, verbis ludunt. Nam nemo docet gratiam esse efficacem, cui homo resistit; hoc enim est absurdum. Sed homo cum ea gratia, quae est efficax, quia homo consentit, potest dissentire; quod si fieret, eadem numero gratia non esset efficax, sed sufficiens tantum. Ergo exempla de albo et nigro et alia similia, quae afferuntur, non sunt ad rem, quia gratia sufficiens et efficax non interna sua natura physica opponuntur, sicut nigrum et album, sed ob annexum consensum vel dissensum voluntatis. Neque ad rem est exemplum praescientiae divinae, quod homo, quem Deus praevidet cooperaturum, non potest simul in sensu composito cum hac praescientia componere non-cooperationem. Differentia in eo est, quod in praescientia determinatio ad unum adest tantum consequenter ad ipsum actum secundum futurum. Iamvero non determinatio consequens ipsum actum secundum impedit libertatem, sed determinatio praecedens actum.

611. *Dicunt quidam posse quidem hominem dissentire a gratia eamque abicere, resistere autem non posse.* Dissentire enim potest homo a gratia,

quam actu non habet, et sic hoc vocabulum indicat sensum divisum, resistere autem supponit gratiam praesentem et facit sensum compositum. Ita *Alvarez* (De auxil. disp. 93) et alii apud *Schneemann* (Controv. 13, nota 3). At haec explicatio primo aspectu tam contorta apparet, ut alii bañesiani, e. g. *Gonet* et *Billuart,* eam reiecerint. Et bene fecerunt; nam post conc. vatic. haec explicatio iam impossibilis facta est.

Conc. vatic. docet fidem esse actum, „quo homo liberam praestat Deo oboedientiam, gratiae eius, cui resistere posset, consentiendo et cooperando" (De fide c. 3; *Denz.* n. 1791). Ergo homo ei gratiae, cui reapse consentit, posset resistere. Neque vero ei posset resistere, nisi eam haberet. Ergo, dum eam habet, possibilis est resistentia, ita ut gratia, cui consentit homo, et resistentia possint simul esse in sensu composito.

612. ***Arg. 3.*** **Ex ratione.**

Libertas, omnibus consentientibus, consistit in indeterminatione voluntatis ad actum et eius contrarium. Atqui in sententia bañesianorum nulla talis indeterminatio adest. Ergo haec sententia destruit conceptum verae libertatis. *Prob. min.* Sine praedeterminatione voluntas determinata est ad non agendum. Nam „nulla causa secunda potest operari, nisi sit efficaciter a prima determinata" (*Bañes,* In 1, q. 14, a. 13). Post praedeterminationem voluntas determinata est ad agendum id, ad quod praemovetur. Ergo in sententia bañesianorum nulla adest indeterminatio voluntatis ad plura. Unde si dicunt: „Motio divina est ab intrinseco et ex sua natura efficax, quamvis causas liberas ad unum per modum liberi et non per modum naturae determinet" (*Gonet,* De praed. disp. 6, n. 214), hoc non minus pugnat cum logica, quam si quis diceret: Deus facit circulum non per modum rotundi, sed per modum quadrati.

613. ***Arg. 4.*** *Confirmatur nostra doctrina ex auctoritate S. Augustini et S. Thomae.* Secundum nostram doctrinam, si duo homines plane aequaliter se habent et eodem modo a Deo adiuvantur, potest unus hoc auxilio uti, alius non uti. Hoc autem idem diserte docetur ab utroque doctore. Nam *S. Augustinus* ponit homines „duos *aequaliter affectos* animo et corpore videre unius corporis pulchritudinem; qua visa unus eorum ad illicite perfruendum moveatur, alter in voluntate pudica stabilis perseveret", et quaerit, quae sit causa differentiae: „Quid aliud apparet, nisi unum voluisse, alterum noluisse a castitate deficere? Unde, nisi propria voluntate, ubi eadem fuerat corporis et animae affectio?" (De civ. Dei l. 12, c. 6; *M* 41, 354.) Iam secundum sententiam bañesianorum duo aequaliter affecti cadunt aut uterque aut neuter (De S. August. cf. *Wirceburg.,* De act. hum. n. 119 sqq.; *Esparza,* De act. hum. q. 12, a. 10 sqq.).

S. Thomas verba apostoli: „Exhortamur, ne in vacuum gratiam Dei recipiatis". ita explicat: „Ne receptio gratiae vobis inutilis sit et vacua, quod tunc contingit, quando ex perceptione gratiae quis non sentit fructum. Qui quidem duplex est, scilicet remissio peccatorum . . . et ut homo iuste vivendo veniat ad gloriam caelestem. . . . Quicumque ergo gratia percepta non utitur ad vitandum peccatum et ad consequendam vitam aeternam, hic gratiam Dei in vanum recipit. . . . Et ne aliquis dubitaret de perceptione huius gratiae a Deo, ideo consequenter apostolus probat eos iam accepisse gratiam hanc vel paratam habere ad recipiendum" (In 2 Cor. 6, lect. 1). Ergo ex duobus hominibus, qui eandem gratiam percipiunt, alius studiose in ea proficit, alius neglegentia sua ex gratia non sentit fructum.

Plura de S. Thoma apud Wirceburgenses l. c. n. 128 sqq.

614. *Schol.* Num ex indifferentia iudicii recte inferatur libertas voluntatis.

Omnes theologi docent radicem proximam et internam libertatis esse indifferentiam iudicii; omnes quoque docent radicem ultimam et externam libertatis esse liberam Dei voluntatem. Porro indifferentia iudicii non formaliter constituit libertatem, sed per modum condicionis et causae moralis ad eam pertinet. Unde stante eodem iudicio voluntas pro sua dispositione aliter et aliter affici potest obiecto proposito. Ergo ex solis conceptibus non repugnat, quominus voluntas ab agente superiore, quod potest in eam directe influere, necessario moveatur versus aliquod obiectum, quod iudicio indifferenter proponitur. Quamvis enim voluntas, si connaturaliter agit, non possit inclinari in obiectum nisi secundum modum, quo intellectus apprehendit obiectum, non tamen ideo ipso conceptu excluditur, quominus voluntas vi superioris agentis necessario feratur versus obiectum indifferenter propositum. In hoc casu non obiectum solum moveret, sed obiectum et illud agens superius, et hoc valet tum quoad exercitium tum quoad specificationem actus. Tale autem agens superius, quod potest immediate influere in voluntatem, est Deus. Quare multi theologi docent, si Deus, stante iudicio indifferente, physice praedeterminaret voluntatem, actum voluntatis esse necessarium (e. g. *Suarez,* De gratia, Proleg. 1, c. 4 5; *Ruiz,* De scient. Dei disp. 53, sect. 3). Itaque hi theologi non docent Deum reapse posse necessitare voluntatem, licet iudicium sit indifferens, cum huc pugnet cum sapientia divina, sed dicunt, si Deus praedeterminaret voluntatem eo modo, quo bañesiani volunt, destrui libertatem, non obstante iudicio indifferente, cum iudicium indifferens non sit formaliter liberum arbitrium, et ex altera parte praedeterminatio physica sit determinatio ad unum ab agente externo voluntati imposita.

Ergo in vanum laborant *Billuart* (De libert. a. 5) et alii, ostendentes secundum S. Thomam ibi esse liberum arbitrium, ubi sit iudicium indifferens. Hoc omnes molinistae docent, et inde concludunt

non posse esse praedeterminationem physicam, ubi sit iudicium indifferens, quia Deus praedeterminando vim inferret voluntati, quae per obiectum non est determinata ad unum. Consequenter bañesiani non possunt logice concludere: Adest indifferentia iudicii; ergo praedeterminatio physica non nocet libertati. Sed prius iis probandum est praedeterminationem non inferre voluntati necessitatem; tum demum possunt concludere: Adest iudicium indifferens; ergo etiam sub praedeterminatione voluntas manet libera (cf. *Bellarmin.*, De grat. et lib. arb. l. 4, c. 14, sent. 3; *Frins,* De act. hum. I 184 sq. 278 sqq.). Plura de hac re dicuntur in tractatu de gratia V, 140 sqq.

SECTIO III.

DE RELATIONE ACTUUM HUMANORUM AD FINEM ULTIMUM, SEU DE MORALITATE ACTUUM HUMANORUM.

ART. I.

DE ESSENTIA BONITATIS ET MALITIAE MORALIS.

Prop. LXVI. Actus humani, prout ad finem ultimum aut promovendum aut impediendum valent, appellantur moraliter boni aut mali. Quaestio disputata (Sum. 1, 2, q. 19, a. 9 10).

615. Theologi et philosophi scholastici, antequam considerant bonitatem et malitiam actuum humanorum, praemittunt tractatum de ultimo fine hominis. Ratio est, ut ait *S. Thomas,* quia „rectitudo voluntatis est per debitum ordinem ad finem ultimum; finis autem comparatur ad id, quod ordinatur ad finem, sicut forma ad materiam. Unde sicut materia non potest consequi formam, nisi sit debito modo disposita ad ipsam, ita nihil consequitur finem, nisi sit debito modo ordinatum ad ipsum. Et ideo nullus potest ad beatitudinem pervenire, nisi habeat rectitudinem voluntatis" (1, 2, q. 4, a. 4). Quia „in moralibus attenditur ordo rationis ad finem communem vitae humanae" (1, 2, q. 21, a. 2 ad 2), ideo „subiectum moralis philosophiae [et theologiae] est operatio humana ordinata in finem" (In 1 Ethic. lect. 1). Fines autem intermedii ordinantur ad ultimum finem. Ergo „ex ultimo fine dependet tota bonitas vel malitia voluntatis, quia bona, quaecumque aliquis vult in ordine ad bonum finem, bene vult, male autem, quaecumque in ordine ad malum finem" (Contra gent. 4, 95). „Unde ad hoc, quod aliquis recta voluntate velit aliquod particulare bonum, oportet quod illud particulare bonum sit volitum materialiter, bonum autem commune divinum sit volitum formaliter . . ., quia, secundum quod conformatur voluntati divinae in communi ratione voliti, conformatur ei in fine ultimo" (1, 2, q. 19, a. 10). Ideo secundum S. Thomam homo, quam primum usum rationis habere coeperit, debet se convertere ad Deum finem

ultimum; quod si non facit, pervertit totum ordinem moralitatis (1, 2, q. 89, a. 6; cf. De malo q. 5, a. 2 ad 8).

Itaque quod bonitas et malitia actuum humanorum mensuratur secundum ultimum finem, ut ultimam normam obiectivam boni et mali moralis, est apud S. Thomam ad instar principii, cuius amplissima est applicatio ad plurimas quaestiones morales solvendas. Quare mirum non est, quod haec doctrina sub variis titulis iterum iterumque apparet. Cf. e. g. 1, 2, q. 1, a. 3; q. 56, a. 1 ad 2; q. 72, a. 5; q. 73, a. 3 ad 3; q. 87, a. 3; q. 88, a. 1; Quaest. disp. de malo q. 3, a. 1; q. 4, a. 2; Compend. theol. c. 113 116. Idem repetitur multis aliis locis, quos omitto.

Recte igitur aiunt *Wirceburgenses:* „Laudabilitas vel reprehensibilitas, moralis perfectio vel imperfectio considerantur iuxta D. Thomam in ordine ad finem ultimum“ (De incarn. n. 411). Non quaeritur, quid Wirceburgenses ipsi doceant de ultima norma morum (de qua re statim), sed quid hic testificentur de doctrina S. Thomae. Sic intellecta eorum verba plane perspicua videntur, quia dicunt, secundum S. Thomam bonitatem moralem actuum maiorem vel minorem mensurari ex eo, num hominis finem ultimum magis vel minus promoveant, quae est nostra doctrina. Unde concludunt in eo, qui non iam possit plus vel minus promovere finem ultimum, non posse esse maiorem vel minorem moralitatem actuum, non vero dicunt aut supponunt, ut quidam censet, in comprehensoribus et viatoribus posse esse actus eiusdem essentialiter perfectionis, nisi in quantum actus comprehensoris sunt fructus moralis bonitatis eiusdem hominis ut viatoris; nam actus comprehensoris ut comprehensoris ne humanus quidem est sensu presso, quia non est liber; ergo certe non est actus humanus moralis essentialiter idem atque actus viatoris (cf. supra n. 463 536).

Quia S. Thomas tam clare nostram doctrinam proposuit, mirum non est, quod multi alii theologi eandem doctrinam amplectuntur. Ita *Salmanticenses:* „Ordo moralis consideratur per habitudinem ad finem ultimum humanae vitae, qui se habet ad hominem, in quantum agens morale est, sicut finis particularis ad artificem, in quantum artifex est. Unde tota rectitudo vel difformitas in ordine morali atque adeo tota bonitas vel malitia mensurari debet secundum proportionem vel improportionem ad praedictum finem: nec censendum est hic et nunc moraliter bonum, quod ex aliquo capite redditur fini ultimo improportionatum“ (tract. 11, disp. 1, dub. 5, n. 66). Addunt: „Angelicum doctorem sequuntur communiter eius discipuli.“ Ex aliis theologis *Martinus de Esparza* ait: „Eae operationes sunt proprie morales, quae sunt laudis et vituperii capaces, non tantum secundum quid et relate ad finem aliquem particularem, sed simpliciter et relate ad finem ultimum, et ob quas proinde homo dicitur bonus vel malus, non pictor aut musicus, sed simpliciter bonus vel malus homo, atque ut talis laudatur vel vituperatur“ (De act. hum. q. 16, a. 1). Simili modo loquitur *Gregorius de Valentia* (II, disp. 2, q. 13, punct. 1). Nostra aetate

Bouquillon: „Operationum humanarum regula suprema, absoluta et necessaria est finis ultimus" (Theologia mor. fundam., ed. 2, Brugis 1890, 619). Similiter *Kleutgen:* „Omnes illi actus pertinent ad ordinem moralem in genere et ideo vocantur moraliter boni aut mali, qui referuntur ad summum bonum vel summum finem eique sunt aut proportionati aut disproportionati. Per hanc solam relationem possunt esse obiectum voluntatis et facultatis moralis. Itaque ea proprietas, qua illam relationem habent, est obiectum formale facultatis volendi moraliter."[1] Idem docent *I. I. Ming* (The data of modern Ethics, ed. 2, New York 1897, 102 117), *I. Mausbach* (pluribus dissertationibus in Philos. Jahrbuch XII, Fulda 1899, 303 sqq.), alii. *Theod. Meyer* ait: „Moralitatem generatim eam dicere solemus proprietatem actionum humanarum, secundum quam vel bonae (honestae, rectae) vel malae (inhonestae, non rectae) vel sub ratione bonitatis vel malitiae indifferentes censentur. Hanc vero actionum proprietatem in earundem *relatione ad finem* [ultimum] fundari ex iis perspicuum est, quae in primo capite de actione naturali praemissa sunt. Ubi igitur de fine proprio actionum humanarum certo constat, dubia natura moralitatis esse non potest; ubi autem in ipso fine constituendo erratur, ibi et de natura moralitatis sana doctrina exspectari nequit, id quod universa philosophiae historia confirmat" (Instit. iur. nat. I, n. 141). Revera rectitudo omnis humani actus mensuratur secundum ordinem medii ad finem, omnis autem finis rationalis pendet a fine ultimo. *Laur. Janssens,* postquam exposuit doctrinam de Deo creatore et fine ultimo, ex ea hoc corollarium deducit: „Ex dictis vides, quantopere tota lex moralis, qua regitur homo, fundamentali dogmate creationis innitatur. Fac hominem sponte nescio unde exortum, qui eum convinces aliquam dari regulam, cui pareat moresque conformet? E contra veritas Dei, ultimi finis, a quo et ad quem homo, totam morum legem et harmoniam in germine continet. Principalis enim morum norma est, ut ordo inter media et finem recte servetur" (Summa theologica IV, Friburgi 1905, 57 sq.). Ergo tandem aliquando semper ex fine ultimo mensurandus est actus rationalis hominis ut hominis (cf. quae dicuntur in tract. de peccato IX, n. 450 459 sqq. 529 sqq.). Idem docent *Ian.*

---

[1] „Alle jene Handlungen gehören der sittlichen Ordnung überhaupt an und heißen daher sittlich gute oder schlechte, welche eine Beziehung auf das höchste Gut oder den höchsten Endzweck haben, ihm entweder entsprechen oder widerstreben. Nur dadurch aber können sie auch Gegenstand des sittlichen Wollens und der Anlage zur Sittlichkeit sein. Jene Beschaffenheit somit, wodurch sie genannte Beziehung haben, ist der formale Gegenstand der Fähigkeit, sittlich zu wollen" (Theol. der Vorzeit IV, n. 122).

E recentissimis scriptoribus *Mich. Wittmann* haec scribit: „Eine Weltordnung, die keine Zwecke und keine Ziele kennt, bietet für sittliche Normen und Pflichten keinen Raum und keine Möglichkeit; denn Normen sind nur denkbar, wo das Leben auf ein Ziel hinweist" (Ethik, München-Kempten 1923, 150). „Eine teleologische Welteinrichtung dient der Tatsache sittlicher Normen als unerläßlicher Hintergrund" (ib. 151).

Bucceroni (Commentarii de actibus hum., ed. 3, Romae 1906, 126 sqq.), *Génicot* (Theologiae moralis institut. I, n. 31), *Fr. Diekamp,* Kath. Dogmatik II[3–5], 381.

616. Porro inter omnes homines, qui admittunt ea, quae supra dicta sunt de fine ultimo hominis, convenit non posse esse neque concipi actum humanum, qui sit cum fine conformis, quin eo ipso sit moraliter bonus; et e contra, non posse esse neque concipi actum, qui sit a fine difformis, quin eo ipso sit moraliter malus. Sicut glorificari Deum per actum moraliter malum est absurdum, ita eum non glorificari per actum moraliter bonum est contradictio in terminis. Ergo definitio in propositione posita est bona, quia cum definito est perfecte convertibilis.

Dices: Hac ratione confunditur bonum honestum cum bono utili, quae duo omnibus fatentibus plane differunt.

Resp.: Nemo talem confusionem in hac doctrina inveniet, nisi qui velit verbis ludere. Id, quo Deus glorificatur, neque Deo utile est, ut patet, neque sub hoc respectu homini utile est. Licet enim omne honestum homini sit etiam utile, sed non formaliter ut est honestum. Utilis enim est actus, quatenus confert homini perfectionem, quam sine hoc actu non habet; honestus autem est, quatenus est bene proportionatus et conexus cum summo bono et summo fine, a quo omnis honestas creata descendit. Non omne id, quod est ad aliquem finem, est bonum utile; secus omnes creaturae essent bona utilia respectu Dei, quia omnes sunt ad gloriam Dei. At non ita est; nam tum tantum, cum finis est perfectio acquirenda, id, quod est ad finem, habet rationem boni utilis. Si vero finis est suprema perfectio glorificanda, id, quod est ad finem, habet rationem boni honesti, neque utile dici potest nisi latiore sensu, prout omne bonum creatum ad aliquid utile est, sive est bonum honestum sive etiam utile sensu stricto. Deus vero est summum bonum honestum formaliter, quia et quatenus ipse est summa sua glorificatio per cognitionem et amorem.

Creatum esse ad Deum formaliter glorificandum per actus intellectus et voluntatis est suprema hominis dignitas, quae ei communis non est cum ulla inferiore creatura. Hic igitur finis recte assignatur suprema norma bonitatis et malitiae moralis, quia moralis bonitas et malitia convenit homini ut homini praeter omnes inferiores creaturas; unde etiam norma moralitatis debet esse aliquid homini ut homini proprium. Quia autem omnes aliae normae ad hanc normam ut superiorem reduci possunt, haec autem reduci non potest ad aliam superiorem, recte concluditur ultimum finem hominis ut hominis esse supremam normam moralitatis eius. Sicut Deus in creando homine ut ultimum finem intendit gloriam suam, ita, quidquid homo intendit, ultimatim intendere debet ad Dei gloriam, sive explicite sive implicite, sive directe sive indirecte, sive distincte sive in confuso. Quomodo hoc fiat, non est hic inquirendum, sed alibi exponitur (infra n. 657; De gratia V,

n. 134 144 sqq. 400; De caritate VIII, n. 637 sqq.). Hic solum quaeritur, quid sit obiective bonum et malum morale, et dicimus hoc pendere ex relatione actus ad finem ultimum. Nihil assignari potest, quod homines in omni actu explicite velle debent, ut actus sit moraliter bonus. Minime omnium communes homines honeste agentes cogitant de honesto, in quantum convenit naturae rationali ut tali; sed prout a parentibus et magistris didicerunt, et prout homines graves agentes vident, sic sibi agendum esse censent. Si vero urgentur, ut ultimam rationem actionum suarum reddant, solent recurrere ad principium aliquod religiosum: Quia sic Deo placet, quia volumus in caelum venire, aliaque similia, quae ultimum finem aliquo modo significant.

Remoto autem Deo fine ultimo nihil remanet nisi purus utilitarismus; nam, si sine ulteriore fine est vita humana, nihil aliud rationabiliter quaeritur, nisi ut ex hac brevissima vita quam plurima utilia et iucunda carpantur.

617. *Neque ulla alia norma ultima bonitatis et malitiae moralis indicari potest.* Nam si dicis e. g. moraliter bonum aut malum esse, quod est aut conforme aut difforme rationi humanae, hoc quidem verum est, sed certe fateri debes rationem humanam esse mensuram mensuratam alia mensura, scilicet ratione divina; et eodem modo, quaecumque sunt extra Deum, pro norma sua habent ipsum Deum. Deus autem dupliciter est norma rerum: uno modo, quatenus ut causa efficiens producit res ea ratione, qua vult; alio modo, quatenus est finis, cui res per suas actiones conformari debent. Ut causa efficiens dat rebus bonitatem physicam, ut causa finalis est norma bonitatis moralis. Unde nulla est in homine rectitudo moralis, nisi in quantum regulatur per normam divinam. Ideo merito damnata est haec propositio: „Bonitas obiectiva consistit in convenientia obiectiva cum natura rationali, formalis vero in conformitate actus cum regula morum. Ad hoc sufficit, ut actus moralis tendat in finem ultimum interpretative; hinc [alii: hunc, i. e. finem ultimum] homo non tenetur amare neque in principio neque in decursu vitae suae moralis“ (*Denz.* n. 1289).

De qua re ait *S. Thomas:* „Solum illum actum a rectitudine declinare non contingit, cuius regula est virtus agentis. Si enim manus artificis esset ipsa regula incisionis, numquam posset artifex nisi recte lignum incidere; sed si rectitudo incisionis sit alia regula, contingit incisionem esse rectam et non rectam. Divina autem voluntas sola est regula sui actus, quia non ad superiorem finem ordinatur; omnis autem voluntas cuiuslibet creaturae rectitudinem in suo actu non habet, nisi secundum quod regulatur a voluntate divina, ad quam pertinet ultimus finis“ (1, q. 63, a. 1). Ergo solus Deus, quia et quatenus est ultimus finis hominis, est suprema norma rectitudinis voluntatis humanae. Rectitudo autem moralis et bonitas moralis est idem, ut patet ex 1, 2, q. 19, a. 10, ubi s. doctor quaerit: „Utrum necessa-

rium sit voluntatem humanam conformari voluntati divinae in volito ad hoc, quod sit bona"; et respondet: „Non est recta voluntas alicuius hominis volentis aliquod bonum particulare, nisi referat illud in bonum commune sicut in finem. . . . Unde ad hoc, quod aliquis recta voluntate velit aliquod particulare bonum, oportet, quod illud particulare bonum sit volitum materialiter, bonum autem commune divinum sit volitum formaliter." [1]

618. Nihil ab hac doctrina differt, si dicis legem aeternam esse ultimam normam boni et mali moralis. Ita e. g. *Wirceburgenses* aiunt: Bonum et malum morale non dicitur per comparationem ad rationem secundum se sumptam, sed sumptam cum lege Dei et prout hanc applicat, cum dictamen rationis munus regulae morum non obtineat nisi secundariae tantum et primariam applicantis (De pecc. n. 9). Addunt autem hoc doceri in tractatu de actibus humanis, ubi haec thesis statuitur: „Lex aeterna Dei est prima regula actuum humanorum" (De act. hum. n. 172). Lex autem aeterna est „ordinatio rationis ad commune bonum universi ab eo, qui curam habet communitatis, Deo scilicet supremo gubernatore, lata", quae lex, si in tempore promulgatur creaturis rationalibus, vocatur naturalis (De leg. n. 6). Quod dein sic explicatur: „Deus hominem condidit ad gloriam suam ita, ut solus Deus potuerit esse finis ultimus et beatitudo hominis per cognitionem et amorem possidenda; ergo cum haec ordinatio sit necessaria, Deus, auctor naturae infinite bonus, sapiens et providus, necessario debuit praecipere, quidquid ad hunc finem requiritur, et necessario prohibere, quidquid illi repugnat" (l. c. n. 11). Vides, quomodo haec doctrina reducatur ad doctrinam de ultimo fine ut suprema norma moralitatis.

Eadem est doctrina *S. Thomae:* „In omnibus causis ordinatis effectus plus dependet a causa prima quam a causa secunda, quia causa secunda non agit nisi in virtute primae causae. Quod autem ratio humana sit regula voluntatis humanae, ex qua eius bonitas mensuretur, habet ex lege aeterna, quae est ratio divina. . . . Unde manifestum est, quod multo magis dependet bonitas voluntatis humanae a lege aeterna quam a ratione humana." Et „licet lex aeterna sit nobis ignota, secundum quod est in mente divina, innotescit nobis aliqualiter per rationem

[1] Ut actus humanus habeat bonitatem moralem completam, oportet eum esse meritorium vitae aeternae. De qua re ait *S. Thomas:* „Secundum philosophos actus est bonus, cuius principium dicitur virtus absolute, in quantum est conveniens potentiae ut perficiens eam. . . . Sed theologus considerat quasi bonum ultimum id, quod est naturae facultatem excedens, scilicet vitam aeternam. Unde bonum in actibus humanis non considerat absolute, quia ibi non ponit finem, sed in ordine ad illud bonum, in quo ponit finem, asserens illum tantum actum esse bonum complete, qui de proximo ad bonum finale ordinatur, i. e. qui est meritorius vitae aeternae" (De verit. q. 14, a. 3). Hanc ob causam docent SS. Patres actus infidelium, ex obiecto proximo honestos, esse peccata, quatenus in iis desit ordo ad finem ultimum a Deo constitutum (cf. De grat. V, n. 123 137 145 148).

naturalem, quae ab ea derivatur ut propria eius imago, vel per aliquam revelationem superadditam" (1, 2, q. 19, a. 4). Ibidem addit de regula malitiae et bonitatis moralis eodem modo esse ratiocinandum; malitia autem dependet a lege aeterna; „ergo cum malitia bonitati opponatur, bonitas voluntatis pendet a lege aeterna" [1]. Porro „lex aeterna comparatur ad ordinem rationis humanae sicut ars ad artificiatum. Unde eiusdem rationis est, quod vitium et peccatum sit contra ordinem rationis humanae, et quod sit contra legem aeternam" (1, 2, q. 71, a. 2 ad 4). Atqui „lex pertinet ad id, quod est principium humanorum actuum, ex eo quod est regula et mensura. Sicut autem ratio est principium humanorum actuum, ita etiam in ipsa ratione est aliquid, quod est principium respectu omnium aliorum; unde ad hoc oportet quod principaliter et maxime pertineat lex. Primum autem principium in operativis, quorum est ratio practica, est finis ultimus. Est autem ultimus finis humanae vitae felicitas vel beatitudo.... Unde oportet, quod lex maxime respiciat ordinem, qui est in beatitudine". Ergo „sicut nihil stat firmiter secundum rationem speculativam nisi per resolutionem ad prima principia indemonstrabilia, ita firmiter nihil constat per rationem practicam nisi per ordinationem ad ultimum finem, qui est bonum commune. Quod autem hoc modo se habet, legis rationem habet" (1, 2, q. 90, a. 2). Talis lex ante omnes alias est lex aeterna seu „ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis exsistens", qua omnes actus humani ordinantur in finem. „Sed finis divinae gubernationis est ipse Deus; nec eius lex est aliud ab ipso; unde lex aeterna non ordinatur in alium finem", sed omnes aliae normae ad eum ordinantur (1, 2, q. 91, a. 1).

Inde efficitur, ut omnes ii, qui docent legem aeternam esse ultimam normam moralitatis, recte numerentur inter patronos sententiae nostrae. Cf. infra n. 678 sqq.

619. *Dicit quidem Suarez:* „Malitia vel bonitas intrinseca actus ex obiecto pensanda est, non ex habitudine vel necessitate ad ultimum finem" (De leg. l. 2, c. 15, n. 12). At loquitur hic de quaestione plane diversa. Agit enim de opinione *Scoti,* qui (In 3, dist. 37) docet septem ultima praecepta decalogi non esse absolute necessaria, et Deum posse in iis dispensare, cum versentur circa creaturas, creaturas autem non esse necessarias ad beatitudinem, sed ad hanc sufficere solum amorem Dei. Ad quod Suarez recte respondet: Moralis bonitas et necessitas alicuius rei non inde pendet, utrum haec res formaliter requiratur ad hominem beatificandum necne, sed est in ipso obiecto. Obiectum autem ipsum esse bonum aut malum, prout conforme aut difforme est normae

[1] Hoc est bene observandum, quia quidam dicunt bonitatem moralem et malitiam moralem non esse eodem modo diiudicandam, cum malitia non possit perfecte explicari nisi respectu habito finis ultimi, bonitas vero moralis possit.

divinae, Suarez numquam negavit. Immo diserte docet omne opus honestum ex ipsa natura huius operis esse interpretativam tendentiam in finem ultimum. „Dicendum est hominem in omnibus suis actionibus virtutis interpretative operari propter ultimum finem particularem seu realem, propter quem est conditus, i. e. propter Deum. In hoc omnes conveniunt, quia bonum honestum habet proportionem cum ultimo fine vero et ex se tendit in Deum et potest esse aptum medium, ut referatur in Deum et veram felicitatem, atque hoc modo, quicumque honeste operatur, dici potest operari propter Deum" (De ult. fine disp. 3, sect. 6, n. 4; cf. disp. 2, sect. 4, n. 5). Ergo secundum Suarez hoc est essentiale omni actui honesto, ut ex natura sua tendat in finem ultimum, etsi non explicite.

620. Dubium fortasse restat, *utrum ultimus finis hic intellegatur sola gloria Dei an etiam beatitudo hominis.* At obiective haec duo sunt una eademque res. Nam gloria Dei externa est repraesentatio et cognitio perfectionis divinae in creaturis. Gradus autem perfectus huius repraesentationis et cognitionis est ipsa beatitudo hominis. Ergo quidquid servit ad promovendam aut impediendam gloriam Dei, eadem ratione servit ad promovendam aut impediendam beatitudinem hominis. Ceterum finis ultimus hominis internus non est finis absolute ultimus, sed refertur ad alium finem absolute ultimum, ex quo totam suam honestatem habet. Utimur autem istis verbis indeterminatis promovendi et impediendi, ut comprehendamus omnes actus humanos, etiam illos, qui, quamvis honesti, tamen ob defectum alicuius condicionis necessariae non valent ad merendam beatitudinem, ut sunt e. g. actus honesti peccatoris. Nam hi quoque actus promovent Dei gloriam et beatitudinem hominis, saltem per modum alicuius dispositionis, et sunt intrinsecus apti, qui ad finem ultimum referantur.

621. His suppositis quaeritur, *cur actus humani ex relatione ad finem ultimum vocentur simpliciter boni aut mali.* Multipliciter quidem tum actus humanos bonos aut malos vocamus, tum ipsos homines secundum constantem suum modum agendi. Ita loquimur de bono pictore, de bono grammatico, de bono operario, similibus. Sed si actum vel hominem vocamus simpliciter et sine addito bonum aut malum, semper intellegimus illam bonitatem et malitiam, de qua sermo est in hac propositione. Cur hoc? In omni operatione humana homini propositus est aliquis finis actibus assequendus. Si homo operatur convenienter ad hunc finem, bonitas finis derivatur in actus et per actus in hominem. Itaque finis ille, cum non habet bonitatem, quae respicit hominem ut hominem, sed solam specialem aliquam facultatem eius, non potest actus hominis bonos reddere nisi secundum quid, i. e. secundum hunc specialem respectum, et ideo facit quidem bonum musicum, bonum grammaticum vel similia, sed non bonum hominem. Ille autem

supremus finis, qui est hominis ut hominis, reddit hominem bonum non secundum quid, sed simpliciter, seu in quantum est homo. Idem valet de malitia, et sic potest aliquis esse malus grammaticus et bonus homo vel viceversa.

Actus, qui est simpliciter bonus aut malus, dicitur etiam moraliter bonus aut malus. Morale, ut ipsum vocabulum indicat, est id, quod ad mores pertinet. Mos autem modo latius accipitur et significat eundem agendi modum saepe repetitum. Ita loquimur de moribus brutorum. Modo pressius accipitur et significat constantem agendi modum agentis liberi. Hoc sensu de moribus hominum loquimur, et solum hominem in oppositione ad agentia irrationalia vocamus ens morale. Unde oritur distinctio inter actus morales et actus naturales. Actus hoc presso sensu morales sunt laudabiles aut vituperabiles et capaces meriti et demeriti (cf. *Suarez,* De bon. et mal. act. hum. disp. 1, sect. 1, n. 8; *Mastrius,* De act. hum. q. 1, a. 1, n. 7; Zeitschr. f. kath. Theol., Innsbruck 1887, 78 sqq.). Actus igitur hoc sensu moralis ante omnia liber sit necesse est.

Neque vero actus liber sub omni respectu est moralis. E. g. pictor, sive bene sive male pingit, non propterea vocatur moraliter bonus aut malus; potest enim esse homo moraliter bonus et simul male pingere. Moralitas autem attribuitur homini ut homini. Ergo actus humani sunt morales, in quantum non referuntur ad aliquem particularem finem obtinendum, sed ad communem finem totius vitae humanae. Nam respectu ultimi finis tantum homo ut homo est bonus aut malus, et ideo bonitas aut malitia actus humani dicitur moralis, prout promovet aut impedit finem ultimum. Ita rem explicat *S. Thomas:* „Dicuntur aliqui actus humani vel morales, secundum quod sunt a ratione." Sed „ratio aliter se habet in artificialibus, aliter in moralibus. In artificialibus enim ratio ordinatur ad finem particularem, in moralibus autem ordinatur ad finem communem totius humanae vitae. . . . In moralibus, ubi attenditur ordo rationis ad finem communem humanae vitae, semper peccatum et malum attenditur per deviationem ab ordine rationis ad finem communem humanae vitae; et ideo culpatur ex tali peccato homo, et in quantum est homo et in quantum moralis est" (1, 2, q. 18, a. 5 et q. 21, a. 2 ad 2. Cf. *Esparza,* De act. hum. q. 16).

622. Audiamus tandem obiectiones, quae contra doctrinam expositam factae sunt vel fieri possunt.

Imprimis obici potest: a) hac doctrina confundi bonum honestum et bonum utile; b) ultimum finem communem esse omnibus rebus ideoque non posse statui normam actuum moralium; c) secundum hanc doctrinam hominem, ut moraliter bene agat, debere in actibus suis semper explicite intendere finem ultimum, quod admitti nequit; d) secundum S. Thomam rationem honesti non consistere obiective

ultimatim in relatione ad finem ultimum, sed in aliqua ratione interna independente a fine. — Sed cum ex praecedentibus pateat has assertiones esse falsas, nihil praeterea addendum videtur ad solutionem harum difficultatum. Unde omissis his sit

Obiect. 1. Si habitudo ad ultimum finem constituit moralitatem actuum, non possunt esse actus boni vel mali specifice diversi, cum omnes aut sint cum fine conformes aut a fine difformes.

Resp.: Neganda est assertio, et ad probationem additam: In ratione quidem conformitatis vel difformitatis formaliter sumptae non potest esse specifica diversitas, in ratione vero habitudinis singulorum obiectorum ad finem ultimum potest esse specifica diversitas, quia alia obiecta sub alia ratione habent illam conformitatem aut difformitatem. Ita alia est malitia in odio ipsius finis ultimi, alia in odio medii absolute necessarii, alia in odio medii contingenter necessarii. Recte *Lessius:* „Est multiplex in rebus bonitas, quia res quaelibet deservit ad multos fines inter se subordinatos, qui tamen omnes ad unum finem ultimum, nimirum gloriam Dei, reducuntur. Praecipua tamen bonitas, a qua praecipue bonae dicuntur, est ex ordine et congruentia ad finem ultimum" (De perfect. div. l. 6, c. 4, n. 31). Plura de hac re in tractatu de peccato IX, n. 429 sqq. Cf. supra n. 255. Ceterum patet eandem difficultatem posse moveri respectu conformitatis vel difformitatis cum natura rationali vel cum lege aeterna, et solutio semper est eadem. Audiamus responsum *S. Thomae:* „Licet sit unus finis ultimus boni, actus tamen, qui ex illo bonitatem habent, diversum bonitatis gradum accipiunt; est enim in his bonis, quae ad ultimum finem ordinantur, differentia graduum, secundum quod quaedam sunt aliis meliora et fini ultimo propinquiora. Unde in voluntate et actibus eius gradus bonitatis erit secundum diversitatem bonorum, ad quae terminatur voluntas et eius actus, licet ultimus finis sit idem" (Contra gent. 3, 139).

Obiect. 2. Si habitudo ad finem ultimum constituit moralitatem actuum humanorum, non potest responderi ad quaestionem, cur Deus sit obiectum honestum respectu hominis.

Resp.: Neganda est assertio; nam si honestum est ea amare, quibus Deus glorificatur, maxime honestum est amare ipsam glorificationem Dei internam et externam; nam si alia sunt bona propter finem, ipse finis maxime bonus est, ut ait *S. Thomas:* „Oportet, quod unumquodque dicatur bonum, vel quia est finis, vel quia ordinatur ad finem. Finis igitur ultimus est, a quo omnia rationem boni accipiunt. Hoc autem Deus est" (Contra gent. l. 1, c. 40).

Obiect. 3. Deus in omnibus moraliter honeste agit, neque tamen hoc explicari potest dicendo Deum in omnibus appetere suam gloriam.

Resp.: Neganda est haec altera assertio. Deus enim est et supremus finis et amor sui ipsius per perfectam identitatem; unde non obiective tantum, sed etiam subiective est summa honestas. Alia vero in tantum sunt honesta, in quantum hunc amorem divinum imitantur.

Ceterum patet honestatem divinam et honestatem humanam non univoce, sed analoge tantum convenire.

Si vero quaeris: Unde scis aliquem actum esse ultimo fini conformem vel difformem? respondeo: Haec quaestio huc plane non pertinet, ubi solum quaerimus, quae sit ultima obiectiva ratio bonitatis et malitiae moralis, non qui sint fontes proximi cognitionis huius bonitatis et malitiae. Ceterum cum opponens ipse concedat bonitatem et malitiam moralem pendere ex habitudine ad ultimum finem, concedit id, quod volumus.

Si tandem quaeritur, utrum relatio ad ultimum finem constituat moralitatem formaliter an materialiter, distinguendum est: Materialiter et formaliter possunt eodem sensu intellegi atque obiective et subiective. Hac ratione dicendum est: Relatio ad finem ultimum constituit moralitatem obiective et materialiter, conformitas vero cum dictamine conscientiae subiective et formaliter. Alio modo materialiter idem est atque accidentaliter, formaliter vero idem atque essentialiter. Sic relatio ad finem ultimum maxime formaliter constituit moralitatem actuum humanorum, respectus vero commodi et similia accidentaliter se habent ad moralitatem.

623. ***Schol. 1.*** Actus humani, qui ultimum finem neque impediunt neque promovent, dicuntur *actus moraliter indifferentes.* Num tales actus reapse sint, postea examinabimus.

624. ***Schol. 2.*** **Quae sit formalis ratio in ipso actu humano, propter quam actus pertineat ad speciem moralitatis.**

De hac quaestione theologi multum disputant. Diximus actum esse obiective bonum aut malum ex ordine ad finem ultimum. Sed ulterius quaeri potest, quid in ipso actu sit illud, vi cuius actus sit referibilis ad finem ultimum, vel, quod idem est, vi cuius possit esse simpliciter laudabilis aut vituperabilis. Possumus enim ratione distinguere esse physicum et esse morale actus, ut cum dicimus Deum causare quidem esse physicum actus peccaminosi, non vero moralem malitiam peccati.

625. *Triplex est hac de re sententia.* Alii enim dicunt moralitatem esse solam libertatem actus; alii, esse regulabilitatem actus; alii, esse utrumque (*Mastrius,* De act. hum. disp. 5, q. 1, n. 3). Primam sententiam defendit e. g. *Suarez,* secundum quem esse morale ad entitatem actus nihil addit „nisi modum cuiusdam emanationis seu cuiusdam moralis dependentiae a ratione advertente et a voluntate libere operante“ (De bon. et mal. actus hum. disp. 1, sect. 2, n. 15). Quia autem cum consideratione seu advertentia agere est studiose agere, iidem doctores docent actum eo esse moralem, quod sit studiosus (cf. *Suarez* l. c. disp. 3, sect. 3, n. 14). Secundam sententiam proponit *Vazquez:* „Notandum est genus moris non esse ipsam substantiam

actionis interioris, sed quandam rationem et denominationem extrinsecam illi advenientem; haec autem non est ratio voluntarii et liberi, sed ratio quaedam communis ad malitiam et bonitatem, quam vocare possumus regulabilitatem per rationem. Haec autem dividenda est tamquam per differentias, per disconvenientiam, convenientiam et indifferentiam cum natura rationali, per quas diversa ratio regulabilitatis ac proinde diversa ratio moris dividitur; at vero ratio voluntarii et liberi est fundamentum quoddam necessarium et quid praevium et requisitum huius regulabilitatis et differentiarum eius" (In 1, 2, disp. 73, c. 9, n. 43). Ergo etiam Vazquez supponit libertatem esse requisitum necessarium moralitatis, quia actus, qui non est liber, nullo modo est regulabilis. Sed si hoc admittitur, tota quaestio iam est de modo loquendi. Nam quod Suarez ait moralitatem esse modum emanationis a ratione advertente, iam includit regulabilitatem actus; quia rationem advertentem non intellegit eam, quae sufficiat ad quomodolibet libere agendum, sed quae sufficiat ad honeste agendum. „Ut actus voluntatis moralis sit, necesse est ut procedat ex perfecta deliberatione rationis, non solum quatenus potest unum actum vel obiectum cum alio conferre in ratione delectabilis vel alio modo convenientis naturae, sed etiam sub ratione honesti aut turpis" (l. c. disp. 1, sect. 1, n. 6). Hoc autem illud ipsum est, quod alii docent, quando dicunt actum vocari moralem, quatenus dirigatur per rationem considerantem honestum aut turpe. Et hanc quidem regulabilitatem esse necessariam patet exemplo puerorum, quibus, licet habeant sufficientem usum rationis ad agendum libere, tamen actus moraliter non imputantur, quia moralem honestatem aut turpitudinem actuum nondum possunt distinguere. Unde apparet totam hanc quaestionem ad hoc reduci, utrum moralitas denotet liberum in recto et regulabile in obliquo, an regulabile in recto et liberum in obliquo, cui quaestioni immorari non libet, sed breviter dicere possumus ita: *Formalitas illa, qua actus moralis dicitur, consistit in eo, quod voluntas libere fertur in obiectum apprehensum sub ratione honesti aut turpis* (cf. Zeitschrift für kath. Theol., Innsbruck 1887, 86).

626. ***Schol. 3.*** **De libertate physica et morali.**

Quaeri potest, *quae libertas sufficiat ad hoc, ut actus sit moralis.* Dicendum est imprimis: *sufficere libertatem exercitii;* nam homo, si actum in se malum ponit, quem omittere potest, merito vituperatur; contra vero laudatur, si ponit actum bonum, quem omittere potest. Si contingit, ut actus aliquis sit liber quoad unam partem et necessarius quoad aliam partem, ex ea tantum parte est moralis, ex qua est liber. „Ex qua ratione apparet eandem laudis et vituperii dignitatem pertinere ad unamquamque operationem mediate vel immediate, proxime vel remote, intrinsece ratione sui vel accidentaliter per denominationem extrinsecam, prout contigerit operationem esse propor-

tionaliter liberam aut simpliciter aut quoad aliquam circumstantiam seu rationem differentialem" (*Esparza,* De act. hum. q. 18, a. 9). Ergo qui necessitatur ad substantiam actus, liber autem est quoad circumstantias, non est laudis aut vituperationis capax quoad ipsam substantiam actus, sed solum ideo, quod rectas aut minus rectas circumstantias eligit. Et qui honeste agit sine libertate omittendi actum est laudabilis tantum quoad excessum bonitatis, quo superat actus eius infimum gradum bonitatis possibilis.

627. Unde porro patet *solam libertatem specificationis tum tantum sufficere ad moralitatem, cum electio datur inter bona moraliter inaequalia.* Nam si quis ad agendum necessitatus potest inter bona moraliter aequalia tantum eligere, non meretur laudem propterea praecise, quia operatur, cum ad hoc necessitetur; neque quia hoc bonum eligit prae altero, cum per hanc electionem bonum oppositum plane aequale impediatur, et cum non materia boni hic in quaestionem veniat, sed moralis eius dignitas; atqui haec est eadem in bonis oppositis; ergo etiam ad hanc dignitatem agens necessitatur. De qua re cardinalis *de Lugo* ait: „Operanti non tribuitur ad laudem vel meritum id quod facit, nisi quatenus excedit id, ad quod ante ipsam operationem praesupponitur iam necessitatus vel determinatus" (De incarn. disp. 26, sect. 7, n. 86). „Quia, licet in eo casu adesset libertas physica, ut ita dicam, seu in genere physico, non tamen ibi apparet libertas in genere moris, quae fundat laudem, gratitudinem et meritum. Haec enim libertas exigit, quod operans non sit antecedenter necessitatus ad hunc actum vel ad alium similem et aequalem. Si enim praecedit necessitas ad unum e duobus aequalibus, non tribuitur ad laudem, quod hunc eligat prae illo, cum uterque sit aequalis. Sicut, si deberes mihi quattuor nummos nec posses etiam physice illos non dare, non esset materia laudis vel gratitudinis, quod hos potius quam illos omnino aequales dederis. Quis esset tam gratus, qui in hoc casu gratias ageret, nisi forte ex adulatione vel irrisione?" (L. c. disp. 26, sect. 10, n. 136. Cf. *Antoine,* De incarn. a. 4, § 3, inst. 7.) Propterea Deus non agit laudabilius, si hunc mundum creat, quam si non creat vel alium creat; et generatim quod unum prae alio eligit, non potest ipsi in laudem imputari, cum omnia, quae agit, pro eo aequalem rationem boni habeant. Nihilominus meretur nostras gratias, quod libere ea eligit, quae nobis magis sunt utilia. Licet igitur in Deo nulla sit „prudentia monastica", qua discernat, quid sibi magis conveniat, est tamen in eo summa „prudentia oeconomica", qua diiudicat, quid aliis sit conveniens. (Cf. *Esparza* l. c. q. 18, a. 10, et q. 19.)

628. ***Schol. 4.*** **De analogia entis moralis.**

Esse moraliter bonum aut malum principaliter enuntiatur de actu a voluntate elicito. Sed per analogiam attributionis haec denominatio

ad alia extenditur, videlicet ad actus imperatos, ut per se patet, dein ad causas actus voluntatis, sive causae sunt externae sive internae. Ita actum voluntatis moraliter causat iudicium praecedens practicum; unde etiam tale iudicium potest dici moraliter bonum vel malum. Similiter qui aliquid consulit, petit etc., causat moraliter; unde actus eius, qui consulenti, petenti obsequitur, ei, qui consulit et petit, adscribitur. Virtutes dicuntur morales, quatenus ex actibus moralibus causantur vel ad actus morales inclinant. Immo etiam obiecta quaelibet, quatenus incitant ad bonum aut malum, induunt rationem moralitatis; hinc loquimur e. g. de pictura moraliter bona aut mala. Porro morales dicuntur effectus actus humani, sive sunt physici sive pure morales, ut obligatio orta ex promissione, translatio dominii, alia multa similia. In his tota entitas et tota moralitas nihil aliud est nisi denominatio quaedam ex actu voluntatis virtualiter perseverante, ex qua denominatione fit, ut res aliter se habeat ad rectam rationem atque sine illa, ut fiat odio aut amore digna, ut ea liceat uti aut non uti, etc. Haec entia pure moralia, quae in se nullam habent entitatem physicam, destruuntur per aliquid iis externum, ut per repromissionem, dispensationem vel alia, quibus iudicium de his rebus mutatur. (Cf. *Suarez,* De bon. et mal. act. hum. disp. 1, sect. 3.)

Prop. LXVII. **Bonitas et malitia moralis ita est principaliter in actu interno voluntatis, ut actus externus per se ne augeat quidem bonitatem aut malitiam.** Communis sententia (Sum. 1, 2, q. 20, a. 1—4).

629. Bonitas et malitia, cum attribuatur actibus humanis ut humanis, in illo tantum actu potest primario inveniri, qui ratione sui est actus voluntarius et liber. Atqui talis est solus actus a voluntate elicitus. Ergo *solus actus voluntatis primo et per se capax est bonitatis et malitiae moralis.* Quidquid igitur homo agit, nisi ex libera voluntate agit, non potest esse moraliter bonum aut malum; e contra vero boni possunt esse actus eliciti voluntatis, licet sint sine ullo actu aut effectu externo; e. g. actus amoris Dei vel actus spei supernaturalis. Unde fit, ut actus internus, qui aliquem bonum effectum producit, suam formalem bonitatem habeat non ex effectu externo, sed ex se ipso. Quare Deus saepe inculcat se non tam respicere externa opera quam internam voluntatis dispositionem (Ps. 50, 19. Is. 29, 13. Ioel 2, 13. Deut. 30, 11 sqq.).

630. Sequitur, ut *actus externus, i. e. omnis actus non elicitus a voluntate, habeat bonitatem aut malitiam moralem solum ex actu voluntatis,* unde pendet, ita ut, etiamsi aliquis actus externus per se sit rectae rationi conformis et habeat bonitatem obiectivam, e. g. cultus Deo exhibitus, si ex mala voluntate procedat, sit moraliter malus. Ergo unica tantum est formalis malitia aut bonitas in actu interno et externo, et hi duo actus in genere moris sunt unus, quia externus ad internum

comparatur ut materiale ad formale, quatenus actus externus solum per actum internum ad rectum finem ordinatur.

631. Quae cum ita sint, patet *actum externum per se nihil conferre ad augendam formalem bonitatem aut malitiam moralem;* quia, quidquid nullam habet internam bonitatem, non potest bonitatem cum aliis communicare. Unde voluntas vera et sincera in *S. Scriptura* laudatur ac vituperatur, ac si quis factum externum perfecerit. Ita, quamvis Abraham reapse non mactasset filium suum, locutus est Deus ad eum: „Quia fecisti hanc rem et non pepercisti filio tuo unigenito propter me, benedicam tibi" (Gen. 22, 16). Contra Christus de homine, qui peccatum molitur, ait: „Omnis, qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, iam moechatus est eam in corde suo" (Matth. 5, 28). Et S. Paulus scribit: „Si voluntas prompta est, secundum id quod habet, accepta est, non secundum id, quod non habet" (2 Cor. 8, 12). Unde Christus viduam, quae unum quadrantem miserat in corbonam, laudat prae aliis, qui multo plura dederant (Marc. 12, 43).

632. *Idem docent SS. Patres et theologi communiter. S. Ioan. Chrysostomus:* „Non simpliciter id, quod fit, sed voluntatem vel punit vel coronat. . . . Non fini operis [i. e. operi externo], sed voluntati facientis et poenam et mercedem decernit" (Hom. 19 in Matth. n. 1; *M* 57, 274; cf. *S. Thomas* 1, 2, q. 20, a. 4 ad 1). *S. Augustinus:* „Si cui etiam non contingat facultas concumbendi cum coniuge aliena, planum tamen aliquo modo sit id eum cupere et, si potestas detur, facturum esse, non minus reus est, quam si in ipso facto deprehenderetur" (De lib. arb. l. 1, c. 3, n. 8; *M* 32, 1225). *S. Gregorius M.:* „Exteriora nostra Domino quantumlibet parva sufficiunt. Cor namque, non substantiam pensat" (Hom. 5 in evang. n. 2; *M* 76, 1093). *S. Bernardus:* „Quid planius, quod voluntas pro facto reputetur, ubi factum excludit necessitas?" (Ep. 77, seu Tract. de bapt. c. 2, n. 8; *M* 182, 1037.) Haec ultima verba sunt notanda; nam si quis potest facere nec facit, signum est non adesse sinceram voluntatem faciendi. Qui e. g. non it ad ecclesiam, cum possit ire, ad summum habet aliquam velleitatem eundi; unde non attribuetur ei in hoc casu moralis bonitas sincerae voluntatis. Qui autem vere cupit facere et sola impotentia prohibetur, habet integram bonitatem aut malitiam ipsius facti secundum illud communiter receptum: „Ut desint vires, tamen est laudanda voluntas."

633. *Per accidens autem actus externus aliquid conferre potest ad bonitatem et malitiam moralem.* Nam si dicitur actus internus eandem habere moralitatem, sive cum actu externo sit sive sine actu externo, hoc intellegendum est: ceteris paribus. Iamvero plerumque, si actus quoque externus adest, cetera non manent paria. Imprimis enim intensio actus interni solet fieri maior per ipsum exercitium actus externi, quia homini magis congruum est, ea, quae intus latent, etiam

foras proferre, et quia voluntas magis erigitur aut per delectationem aut contra difficultatem actus externi. Deinde actus internus diutius continuatur, si homo non quiescit, donec rem propositam opere perfecerit; immo non raro propter diuturnitatem operis exterioris repetendus erit actus internus voluntatis. Tertio actiones externae magis augent inclinationem et habitum quam actus mere interni, quia etiam corpus reddunt expeditius ad certa opera exsequenda. Unde secundum communiter contingentia plus bonitatis aut malitiae erit in actionibus, quae cum externa efficacia sunt coniunctae, quam in iis, quae manent in solo proposito, non quod actus externus directe moralitatem auget, sed quod aliquid confert ad perficiendum actum internum, in quo formaliter inest tota moralitas. Bene *Arriaga:* „Facile est in absentia dicere: Ego libenter tolerabo pro Christo martyrium, ignem, rotas, verbera, glaciem; at cum venitur ad rem ipsam, et vehemens calor urit, aut frigus torquet, aut discerpuntur membra, longe alia sane apparent ea tormenta, quam primo fuerant repraesentata; ideoque libenter admitto intensiorem, fortiorem et consequenter longe magis meritoriam requiri voluntatem ad ea tormenta aequanimiter perferenda, quam fuerit sufficiens in choro aut in cella coram crucifixo ad priorem volitionem seu propositum" (In 1, 2, disp. 16, sect. 4, n. 24).

634. Quae diximus, valent *de sola moralitate et malitia actus per se considerata;* sub multis enim aliis respectibus actus externus summi momenti est in ordine morali. Interdum enim ipse actus externus est obiectum praecepti. In sacramentis efficacia ex opere operato annexa est actibus externis. Simile quid valet in indulgentiis, in martyrio etc. Porro Christus iussit nos in confessione confiteri non malitiam nostram, sed peccata quae fecimus, sive sunt interna tantum sive etiam externa. Ita plerique theologi, ut thomistae, *Suarez* (De bon. et mal. act. hum. disp. 10, sect. 2, n. 2), *Vazquez,* alii cum *S. Thoma* (1, 2, q. 20) contra scotistas (*Mastrius,* De act. hum. q. 5, a. 1, n. 260), qui actibus externis per se moralitatem convenire docent et argumentantur ex eo, quod actus externi specialibus praeceptis prohibentur, quod peccata externa confitenda sunt etc., quae putant intellegi non posse, nisi actibus externis specialis malitia conveniat. At hoc verum non esse consideranti facile patet (cf. *Walsh,* De act. hum. n. 417 sqq.).

635. ***Schol.*** *Multo minus quam actus externi in se formaliter continent bonitatem et malitiam illi eventus, qui ex actu sequuntur.* Hi igitur eatenus tantum sunt moraliter boni aut mali, quatenus praevidentur et praecepti aut prohibiti sunt, sive directe sive indirecte. Sed quoad alios effectus ordinis moralis eventus externi interdum specialem vim habent praeter actum voluntatis, sicut e. g. aliquis in certam poenam incidit effectu secuto, non vero ob solum internum actum voluntatis.

Prop. LXVIII. **Quamvis actus nequeat esse bonus, nisi sit bonus ex integra causa, potest tamen cum actu bono aliqua malitia coniungi.** Sententia communis.

636. Hoc principium: *„Bonum causatur ex integra causa, malum autem ex singularibus defectibus"*, transumptum est ex vulgato *Dionysio Areop.* (De div. nom. c. 4, § 30; *M* 3, 730). *S. Thomas* ita rem explicat: Bonum et ens convertuntur; unde res eatenus est bona, quatenus plenitudinem essendi sibi debitam habet: quatenus vero deficit a debita plenitudine essendi, est mala[1]. Unde nihil potest dici simpliciter bonum, quod non simpliciter habet totum esse sibi debitum. Itaque actio humana, ut simpliciter bona sit, necesse est habeat totum esse morale sibi debitum (1, 2, q. 18, a. 1). Hoc autem esse non est aliquid simplex, sed compositum ex multis: nam cum esse morale consistat in ordine ad finem ultimum, tot diversi respectus moralitatis sunt in actione quot diversae relationes ad finem ultimum.

Iamvero hae relationes possunt esse multiplices, quae ad tres classes reducuntur: obiectum, finem (operantis), circumstantias. Ita actus amoris Dei est bonus ex obiecto suo; dare eleemosynam, ut seducatur aliquis ad peccandum, est malum ex fine; opera servilia facere die dominica est malum ex circumstantia temporis. Ergo si secundum unum ex his respectibus actui aliquid deest, quod essentialiter ad eius bonitatem requiritur, actus est malus. Sive igitur ex obiecto sive ex fine sive ex circumstantiis ita paratus est, ut impediat finem ultimum, actus est simpliciter malus; si vero ex integro confert ad assequendum finem ultimum, est simpliciter bonus. Cum autem fieri non possit, ut idem actus et conferat ad finem ultimum et eum impediat, si quid in eo invenitur pugnans cum fine ultimo, iam actus erit simpliciter malus, quamvis forte partialem bonitatem habeat. (Cf. *S. Thomas*, De malo q. 2, a. 4 ad 2.)

637. At non obstante hoc principio quaeri potest, *utrum actus, qui simpliciter bonus sit, simul admittat aliquid, unde sit malus secundum quid,* an necessario per quamlibet malitiam tota bonitas actus destruatur. Quaestio non est, num actus secundum eundem respectum possit esse bonus et malus simul, nam haec est aperta contradictio; sed quaestio est, num actus, qui e. g. ratione obiecti est bonus, possit ita vitiari aliquo fine leviter malo, ut tamen simpliciter bonus maneat; fine, inquam, *leviter* malo, nam ubi grave peccatum intercedit, ipso actu homo totaliter avertitur a fine ultimo, et ita non iam potest esse sermo de morali bonitate talis actus. Porro de solo *fine* leviter malo loquimur; nam haec quaestio, si res diligenter consideratur, vix

[1] Dicitur „a debita plenitudine essendi"; nam ad bonitatem non requiritur, ut omne id conferat, quod conferre potest; alioquin bonum non esset nisi optimum; ergo sufficit perfectio debita (*Suarez,* De bon. et mal. act. hum. disp. 6, sect. 1, n. 12).

habet locum quantum ad actum ex obiecto bonum et circumstantiis vitiatum; nam malitia, quae est ex circumstantiis, in hoc consistit, quod ipsum obiectum in talibus circumstantiis fit malum. Ita, si die dominica interdicuntur opera servilia, hoc aliter intellegi nequit, nisi quod per praeceptum ipsa opera servilia, quae die dominica fiunt, ratione temporis mala fiunt. Similiter in omnibus talibus casibus ratione circumstantiarum videtur ipsum obiectum moraliter mutari et ex bono malum fieri. Contrarium autem, scilicet actum esse ex obiecto malum et ex circumstantiis bonum, repugnat; nam in obiectum ex natura sua malum numquam tendere potest actus bonus. Generatim dicere licet obiectum et circumstantias constituere moraliter unum indivisibile obiectum. Intelleguntur autem circumstantiae, prout actum afficiunt et subsunt iudicio; nam eae circumstantiae, quae ad actum concomitanter se habent, vel quas agens in agendo ignorat aut non advertit, sunt extra moralitatem huius actus (cf. *Suarez,* De bonit. et mal. act. hum. disp. 8, sect. 1, n. 6 sqq.). Itaque quaestio haec tantum esse potest: Numquid actus ex obiecto bonus simpliciter corrumpitur per finem leviter malum operantis? Ubi iterum distinctione opus est: aut enim finis malus est ratio motiva et adaequata, cur actus ponatur, ita ut actus non poneretur nisi ob intentionem talis finis; aut est ratio secundario impellens vel concomitans, ita ut actus non praecise ad talem finem dirigatur. Possunt hi duo fines vocari finis internus et finis externus.

638. *Si finis internus vel finis totalis est malus, totus actus est malus,* licet obiectum sit bonum. Ratio est, quia id, quod in hoc casu per se appetitur, est malus finis, obiectum vero honestum non appetitur nisi ut medium ad malum finem, ergo sub ratione mali, ut ait *S. Thomas:* „Voluntas non potest dici bona, si sit intentio mala causa volendi; qui enim vult dare eleemosynam propter inanem gloriam consequendam, vult id, quod de se est bonum, sub ratione mali, et ideo, prout est volitum ab ipso, est malum, unde voluntas eius est mala“ (1, 2, q. 19, a. 7 ad 2). Quare Christus Dominus monet: „Attendite, ne iustitiam vestram faciatis coram hominibus, ut videamini ab iis; alioquin mercedem non habebitis apud Patrem vestrum, qui in caelis est“ (Matth. 6, 1). Neque inter Patres aut theologos quoad hanc doctrinam est differentia opinionum (cf. *Suarez,* De bonit. et mal. act. hum. disp. 6, sect. 1, n. 8, et disp. 8, sect. 1, n. 13).

639. *Si finis externus et partialis tantum est malus, potest actus esse bonus ex obiecto et malus ex fine.* Nam actus in integra sua entitate constituitur per obiectum et finem internum; relatio autem ad finem externum est pura denominatio externa, ita ut moraliter habeantur duo actus, quorum unus vult bonum in se et propter se, alius vult malum, quod cum bono accidentaliter est conexum. Horum autem

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

actuum alter alterum non excludit; nam velle ex misericordia eleemosynam dare et simul sibi complacere in laude hominum sunt duo actus, qui possunt esse simul. Si utique unus finis alteri esset subordinatus, ita ut finis externus esset finis totalis, fieret unus actus; sed ex supposito non adest talis subordinatio, sed mera coordinatio. Haec si prae oculis habentur, iam fere cessat tota disputatio, quae acriter agitatur inter theologos, num idem actus possit simul esse bonus et malus. Nam presse loquendo in hoc casu non agitur de uno actu, sed de duobus actibus, qui duo ita inter se iunguntur, ut communi aestimatione unus dici possint. Sive igitur cum *Salmanticensibus, Gonet* (De mor. act. hum. disp. 4, a. 1), aliis dicas posse eodem tempore in voluntate esse duos actus circa idem obiectum, unum bonum, alterum malum; sive cum *Contenson, Billuart* (De act. hum. a. 4, § 2), aliis dicas in hoc casu eundem actum esse simul bonum et malum: est lis de verbo. Omnes enim concedunt non perdi fructum operis ceteroquin boni ob aliquam malam intentionem concomitantem. De qua re *Suarez:* „Vix est homo, qui, dum aliquid studiose operatur, non aliquid peccet per aliquam sinistram intentionem insurgentem aut gloriae vanae aut vanae delectationis; non est autem credibile propter huiusmodi actum amitti totum fructum bonarum electionum; esset enim res valde rigida et praeter humanas vires" (De bon. et mal. act. hum. disp. 8, sect. 1, n. 15). Hoc sensu concedi potest posse esse opus simpliciter bonum, quod ex circumstantia sit malum secundum quid. Ita propter distractiones, licet non plane culpa vacuas, non statim tota oratio fit mala; secus pauci tantum homines pro orationibus suis aliud mererentur nisi poenas, id quod nemo dixerit. Sed facile patet in hoc casu id tantum accidere, ut actio bona, quae est oratio, interrumpatur per actionem malam, quae est distractio, quamvis possimus totum complexum actionum considerare ut unum actum ex obiecto et fine simpliciter bonum et ex concomitante circumstantia secundum quid malum. (Cf. *Suarez,* De grat. l. 12, c. 4, n. 11.)

640. Immo *fieri potest, ut quis actum bonum non poneret, nisi aliquo affectu peccaminoso simul alliceretur,* et nihilominus dicendum sit hac ratione actum non necessario omnino corrumpi. Videlicet inordinatus amor laudis vel simile quid interdum ad hoc valet, ut tollat vel diminuat difficultatem, qua quis retrahitur ab actu bono ponendo. Ita homo, qui naturaliter est amans et pecuniae et honoris, si viderit se largiendo eleemosynam consecuturum esse laudem hominum, eo ipso liberatur saltem ex parte a repugnantia dandi pecuniam. Hac autem difficultate sublata potest homo revera ex affectu misericordiae aut ex alio bono fine dare eleemosynam, quam manente illa difficultate non daret. Itaque si talis homo in eleemosyna danda bonum finem intendit neque opus ad hoc dirigit, ut laudem humanam consequatur, sed solum hac laude iuvatur, ut facilius actum ponat, actus manet

bonus. Et quidem si laudis consecutio intellectu tantum apprehenditur, non vero deliberate appetitur, tota bonitas operis manet intacta. Sin aliquo modo homo sibi voluntate complacet in laudis consecutione, praeter bonum opus misericordiae, habetur alius actus plus minusve peccaminosus (cf. *Esparza,* De act. hum. q. 28, n. 5).

641. Potest hic etiam adiungi quaestio opposita: *Num actus ex obiecto malus possit simul habere bonitatem ex fine bono.* Sed hoc est plane negandum, quia medium ex se malum nulla ratione potest referri ad finem ultimum, nisi forte per accidens ex errore invincibili. Finis quidem proximus, quem quis intendit per medium malum, per se referri potest ad finem ultimum, verum actus *electionis* non accipit bonitatem ex solo fine, sed ex ordinatione medii ad finem. Quamvis igitur finis aliquis sit bonus et eum qua talem amare sit bonum, tamen electio, qua medium malum ad hunc finem eligitur, est mala, et ideo actus talis electionis est simpliciter malus (*Suarez,* De bon. et mal. act. hum. disp. 8, sect. 1, n. 20 sqq.).

642. ***Schol.*** Sicut quaeri potest, num idem actus simul possit esse bonus et malus, ita etiam quaeri potest, *num unus idemque actus successive possit esse bonus et malus.* Nulla difficultas est quoad *actus imperatos;* nam eadem numero deambulatio, ex bona intentione suscepta et ideo bona, potest fieri mala eo, quod continuatur ex mala intentione. Ratio est, quia bonitas actus externi integre pendet ex actu voluntatis imperantis, et sic actus unus in genere naturae potest esse multiplex in genere moris (*S. Thomas* 1, 2, q. 20, a. 6). Ubi tamen notandum est quosdam actus externos esse tales, ut voluntas eas numquam licite appetere possit, ut est fornicatio.

Si agitur *de actu elicito voluntatis,* imprimis dicendum est actum ex obiecto formali bonum non posse fieri malum; nam aut obiectum manet, et manet etiam bonitas actus; aut obiectum mutatur, et alius actus in locum prioris succedit, quia varia obiecta formalia varios actus constituunt, dummodo homo sciat obiectum esse mutatum. Si vero actus ex obiecto non est bonus, sed versatur circa obiectum per se indifferens, potest transire de bono in malum, ut si quis incipit edere carnes, quando licitum est, pergit vero eo tempore, quo iam prohibitum est. Nam sufficit haec mutatio in intellectu, ut actus voluntatis fiat malus. Ut autem actus fiat malus, homo sciat necesse est esse factam mutationem in obiecto, aut saltem in confuso animadvertat se teneri hic et nunc ad investigandum, num fortasse facta sit mutatio. Si nihil tale percipit, actus ob ignorantiam excusatur a malitia (cf. *Suarez* l. c. disp. 8, sect. 2).

Ex his patet *alios actus humanos dividi in bonos et malos tamquam per differentias essentiales,* ut amare aut odisse Deum, *alios autem tamquam per differentias accidentales,* ut comedere carnem cum

cognitione prohibitionis aut sine tali cognitione. Consequenter divisio actuum in bonos et malos non est univoca, sed analoga (*Suarez* l. c. sect. 3. Cf. *Mastrius*, De act. hum. q. 1, c. 3; Zeitschr. für kath. Theologie, Innsbruck 1887, 270 sqq.).

ART. II.
DE FONTIBUS BONITATIS ET MALITIAE MORALIS.

643. Bonitas aut malitia moralis actus humani pendet, ut modo vidimus, ex triplici habitudine ad obiectum, circumstantias, finem; unde haec tria dicuntur fontes seu principia moralitatis, quia ex iis moralitas seu convenientia aut discrepantia cum recto ordine in actum voluntatis emanat. Omnis enim actus specificatur, ut in ordine physico ita etiam in ordine morali, obiecto suo; „unde si obiectum actus includat aliquid, quod conveniat ordini rationis, erit actus bonus secundum suam speciem, sicut dare eleemosynam indigenti; si autem includat aliquid, quod repugnat ordini rationis, erit malus actus secundum speciem, sicut furari, quod est tollere aliena“ (*S. Thomas* 1, 2, q. 18, a. 8). Inter obiecta autem, circa quae actus aliquo modo versatur, aliud est, quod voluntas proxime appetit, et hoc vocatur sensu strictiore obiectum; aliud est, quod in ordine morali per modum accidentis obiectum hic et nunc afficit, et dicitur circumstantia; aliud est, quod voluntas suo actu assequi nititur, et ad quod assequendum obiectum ut medium adhibetur, et appellatur finis. Haec igitur tria sunt obiectiva radix bonitatis aut malitiae moralis, non quasi omnis actus necessario ex omnibus tribus simul sit bonus aut malus, sed quia omnis bonitas et malitia ex aliqua eorum derivatur. Quia autem circa haec tria speciales difficultates occurrunt, singillatim consideranda sunt. Quaestio tota est de actu interno voluntatis, quia ex eo actus externus suam moralitatem derivat.

§ 1.
DE OBIECTO ACTUUM HUMANORUM.

Prop. LXIX. Actus, qui versatur circa obiectum bonum aut malum, ex hoc obiecto principaliter suam bonitatem aut malitiam derivat. Sententia communis (Sum. 1, 2, q. 18, a. 2).

644. Obiectum actus humani duplici modo intellegi potest: remotum et proximum. *Obiectum proximum* est ille ipse actus, quem homo libere vult, e. g. dare eleemosynam; *obiectum remotum* est res, circa quam hic actus versatur, e. g. pecunia pauperi danda vel miseria pauperis sublevanda. Sic etiam unus actus versari potest circa alterum ut obiectum, e. g. potest aliquis gaudere de peccato commisso. Solet autem hoc loco obiectum considerari priore modo, quatenus est actus, quem voluntas vult.

Non dicimus actum voluntatis, ut honestus sit, debere habere obiectum positive honestum. Constat enim sufficere obiectum non malum, ut ambulare, edere aliaque similia. Sed dicimus, si obiectum voluntatis sit positive bonum aut malum et sub hac ratione aliquo modo appetatur, bonitatem aut malitiam actus principaliter provenire ex obiecto. Obiectum autem hic non intellegitur secundum physicam suam naturam, sed moraliter, prout est aut conducens ad finem ultimum aut eum impediens.

645. Argumentum et explicatio.

Thesis per se satis evidens est, dummodo sensus eius percipiatur. Itaque supponamus duos homines furantes pecuniam; alter furatur ad se inebriandum, alter ad res sibi utiles emendas. Uterque est fur, et actus eorum est peccatum furti; quia, quicumque aufert rem alienam domino rationabiliter invito, independenter a fine et circumstantiis est fur, neque per ullum finem vel ullam circumstantiam potest haec malitia tolli aut actus ita mutari, ut non sit actus furti. E contra si homo ex intentione prorsus eadem, puta ad nocendum inimico suo, committit homicidium et adulterium, duo peccata committit specie diversa, quia non finis, sed obiectum proxime et principaliter constituit actum. Similiter in actibus bonis illa bonitas, quam homo proxime appetit, seu quae est obiectum actus, specificat actum, non finis aut circumstantiae. Unde si unus ex amore Dei vult proximi miseriam sublevare, alter ex amore Dei modum servare in cibo et potu, prior ponit actum misericordiae, alter actum temperantiae. Nihil igitur aliud hic habemus nisi applicationem illius axiomatis actus specificari ex obiecto, id quod non minus valet in ordine morali quam in ordine physico. Unde etiam bonitas aut malitia, quae inest actui ex obiecto, vocatur *bonitas specifica* (seu generica), quia ex obiecto suo actus in determinata specie moralitatis ponitur (cf. *S. Thomas* 1, 2, q. 18, a. 2).

Est autem attendendum fieri posse, ut aliqua bonitas sit in obiecto, qua voluntas omnino non moveatur; ut si quis ex iustitia tenetur pauperi dare eleemosynam, potest simpliciter velle dare eleemosynam ad iustitiae satisfaciendum, non ad miseriam pauperis levandam. Quo in casu homo poneret actum iustitiae, non misericordiae. Similiter potest homo ad actus bonos moveri solum sub hac ratione, quod Deo placent, omnino abstrahendo a specifica bonitate, quae in iis inest. In his casibus specifica illa bonitas non est obiectum voluntatis, sed solum ea bonitas, quam voluntas proxime intendit. Ideo haec notanda sunt:

646. *Actus voluntatis bonitatem non accipit nisi ex obiecto intento,* quamvis sufficiat intentio directa (non reflexa) sub confusa ratione honestatis. Ita post Aristotelem docet *S. Thomas:* „Modus virtutis in tribus consistit: Quorum primum est, si aliquis operetur sciens. . . . Secundum est, ut aliquis operetur volens vel eligens. . . . Tertium

autem, ut firmiter et immobiliter habeat et operetur" (1, 2, q. 100, a. 9). Ergo velle id, quod honestum est, non ipsius honesti causa, non est honeste velle. Nam actus specificantur non per obiectum materiale, sed per obiectum formale; unde, si qua forma in obiecto inest, quam voluntas non ut talem appetit, sed sub alia ratione, haec forma omnino non potest suam bonitatem communicare cum voluntate. Ita si quis artificium emit, ut destruat illud et materia utatur, hic non est actus amoris artificii, sed contrarius. Similiter si quis eleemosynam facit, non ad sublevandam miseriam pauperis, sed ut liberetur ab importunis precibus, non erit actus honestus honestate misericordiae. Sic omnes theologi docent (*Suarez,* De bon. et mal. act. hum. disp. 4, sect. 1, n. 8 9).

647. E contrario, *ut ex obiecto malo contrahatur malitia, sufficit, ut illa malitia intellectu apprehendatur.* Ita *S. Thomas:* „Sive voluntas sit eius, quod est secundum se malum, sub ratione boni, sive sit boni sub ratione mali, semper voluntas erit mala; sed ad hoc, quod sit voluntas bona, requiritur, quod sit boni sub ratione boni, i. e. quod velit bonum et propter bonum" (1, 2, q. 19, a. 7 ad 3). Ratio est, quia malitia non solum appeti non debet, sed vitari debet. Ergo qui eam scienter non vitat, non facit, quod facere debet, et inhoneste agit. Immo quia malum sub ratione mali appeti non potest, actus solum potest fieri malus eo, quod appetitur bonum, cui malum cognoscitur annexum (cf. *Esparza,* De act. hum. q. 25, a. 5).

648. ***Schol.*** Quaeri potest, *num idem actus voluntatis multiplicem bonitatem habere possit ex obiecto.* Potest enim unum idemque obiectum sub pluribus respectibus esse bonum, e. g. si quis ex praecepto ecclesiae dat eleemosynam, idem actus valet et ad iuvandum pauperem et ad abnegandum se ipsum et ad oboedientiam praestandam. Vel etiam fieri potest, ut unus actus voluntatis versetur circa varia obiecta remota, e. g. quando quis eandem bonam doctrinam impertit pluribus; et similia alia. Varii autem casus ita distinguendi esse videntur:

a) *Si duplex formalis bonitas est in uno obiecto materiali, non potest unus actus utramque habere pro obiecto formali,* quia obiectum proximum dat actui speciem et essentiam. Sicut igitur essentia non potest esse duplex, ita obiectum formale non potest esse duplex; et sic impossibile est, ut eodem actu formaliter appetamus bonitatem misericordiae et bonitatem iustitiae ut obiectum proximum; vel ut unus idemque actus sit amor amicitiae et amor concupiscentiae erga Deum. Potest tamen fieri, ut multae bonitates in unum conceptum, e. g. honestatis vel rei Deo placentis, colligantur et ita sub hac communi ratione appetantur. Immo etiamsi homo singulas bonitates alicuius obiecti considerat, potest tamen circa illas tanta celeritate varios actus elicere, ut hi quodammodo unus actus esse videantur. E. g. dicendo: Volo huic

homini dare pecuniam ex misericordia, iustitia, oboedientia (cf. *Frins,* De act. hum. I, n. 42 sqq.).

b) *Si formalis bonitas est eadem, sed obiecta materialia sunt multa,* imprimis satis evidens est, solam materialem distinctionem obiectorum non esse causam distinctae bonitatis specificae in actu. Sic sive uni sive decem egentibus datur eleemosyna, gradus quidem bonitatis mutatur, sed semper est actus misericordiae; neque transit actus in aliam speciem virtutis, sive datur pecunia sive panis sive aliud quid ad iuvandum pauperem, quia haec omnia accidentaliter se habent ad specificam naturam actus. Ceterum ad hoc, ut actus specifice mutetur, non requiritur, ut tota ratio formalis bonitatis mutetur, sed sufficit, ut eadem bonitas sit in alio statu. Ita bonum praesens est obiectum gaudii, bonum absens et prosequendum est obiectum spei.

Ex sola materiali multiplicatione obiectorum actus voluntatis non fit moraliter multiplex. Est igitur unus actus, sive quis unum denarium sive centum denarios dat pauperibus, quia varia obiecta per modum unius bonitatis voluntati proponuntur et ab ea appetuntur. Potest vero voluntas singulas bonitates singulis actibus appetere, quo in casu fiunt multi actus physice distincti. Item respectu solius obiecti eiusdem moralis aestimationis est, sive quis semel dat centum denarios sive centies singulos denarios.

§ 2.

DE CIRCUMSTANTIIS ACTUUM HUMANORUM.

Prop. LXX. **In bonitatem et malitiam actus etiam influunt circumstantiae.** Sententia communis (Sum. 1, 2, q. 18, a. 3 10 11).

649. ***Nota.*** *Circumstantia dicitur omne id, quod in ordine morali ad substantiam actus accedit* et efficit, non ut actus fiat specie diversus, sed ut idem specie actus diverso modo fiat. Potest autem aliquid esse accidens in ordine physico, sed pertinere ad substantiam actus in ordine morali. Ita ad substantiam furti pertinet ablatio rei alienae domino rationabiliter invito, et si quid horum deest, non iam habetur furtum. Manet autem furtum, sive quis multa sive pauca furatur, sive e loco sacro sive e loco profano; hae igitur sunt circumstantiae actus furti. Quae autem sunt circumstantiae sub uno respectu, possunt ad substantiam actus pertinere sub alio respectu; ut ad rationem furti locus sacer, unde res aufertur, est circumstantia, sed pertinet ad substantiam sacrilegii. Unde quia hae circumstantiae revera sunt nova obiecta, obiectum autem specificat actum, dicuntur circumstantiae mutantes speciem. Aliae autem circumstantiae dicuntur aggravantes aut minuentes malitiam peccati, de quibus hic est sermo.

Exprimuntur circumstantiae illo versiculo:

Quis? (sacerdos; laicus matrimonio iunctus; voto obstrictus etc.)

Quid? (pretiosum; vile; magnum; parvum etc.)
Ubi? (loco sacro aut profano; publico aut privato)
Quibus auxiliis? (e. g. necare aliquem instrumentis dolorem magnum inferentibus)
Cur? (ob quem finem; haec circumstantia speciatim consideranda est)
Quomodo? (cum plena cognitione; ex passione; ex metu etc.)
Quando? (die sacro aut non sacro).

Ex his patet quasdam circumstantias pertinere ad subiectum agens, quasdam ad obiectum actus; unde distinguuntur *circumstantiae subiectivae et obiectivae.* Haec autem omnia eatenus tantum sunt circumstantiae morales, quatenus attingunt actum; nam si omnino non influunt in actum, manent extra ordinem moralitatis (*S. Thomas* 1, 2, q. 7, a. 1).

650. Expositio propositionis.

Bonitas aut malitia, quae actui humano inest ex obiecto, modificatur ex circumstantiis. Sicut enim res physicae integram suam perfectionem non habent ex forma sola, sed etiam ex accidentibus, ita in rebus moralibus tota bonitas aut malitia non est petenda ex solo obiecto (presse sumpto), quod dat speciem, sed etiam ex circumstantiis, quae sunt accidentia moralia. Si duo e. g. colunt Deum, ille meliorem actum ponit, qui cum maiore fervore et constantia Deum colit, quamvis actus utriusque maneat in eadem specie, puta religionis aut caritatis.

Porro aliunde constat peccata eiusdem speciei posse esse plus minusve gravia. Sed obiectum qua tale constituit speciem tantum. Ergo differentia gravitatis ex alio fonte advenire debet, i. e. aut ex fine aut ex circumstantiis; ubi igitur finis est idem, circumstantiae solae possunt augere aut minuere malitiam aut bonitatem. Sic omnes iudicant gravius peccatum esse eandem summam pecuniae furari pauperi quam diviti; vel minus peccatum esse quod fit ex metu, quam quod fit cum plena deliberatione.

651. Quamvis actus, ut bonus sit, debeat esse sine circumstantiis malis, *non tamen necessario requiruntur circumstantiae obiectivae, ex quibus actus accidentalem bonitatem habeat;* nam actus essentialem perfectionem habet ex obiecto. Ita actus amoris Dei bonus est independenter ab omnibus circumstantiis. Nihilominus sicut actus physicus non potest nudus in se exsistere sine ullis circumstantiis physicis, ita actus moralis non potest esse sine ullis circumstantiis moralibus, sive subiectivis sive obiectivis, quia omnis actus habet determinatum gradum intensionis et alia; ceterum hoc non ideo est, quia ex conceptu moralitatis circumstantia requiritur, sed ex physica quadam vel psychologica necessitate.

Ut circumstantia obiectiva conferat ad bonitatem, debet esse voluntaria, seu debet subesse considerationi et intentioni, et quidem sub

ratione honestatis; ut autem circumstantia mala augeat malitiam, sufficit, ut sit cognita; immo sufficit, ut homo ex culpabili inconsideratione eam admittat. E. g. si quis scandalose agat in ecclesia coram multis, non excusabitur ex eo, quod non consideraverit se esse in ecclesia.

652. *Ergo malitia actus potest augeri, etsi actus physice manet prorsus immutatus,* dummodo accedat consideratio circumstantiae malae; sed ad bonitatem ex circumstantia contrahendam debet esse realis tendentia in ipso actu versus illam bonitatem, quae quidem tendentia non est aliquid re distinctum a substantia actus, sed est ipsa indivisibilis entitas actus ita modificata, ut non solum attingat nudum obiectum, sed etiam circumstantiam ipsum afficientem. Consequenter actus, qui habet bonitatem ex circumstantia obiectiva, est moraliter alius atque ille, qui non habet hanc bonitatem. Integram vero bonitatem suam non potest actus habere ex circumstantia; nam ut actus bonus sit, debet ipsam honestatem formaliter appetere. Itaque si honestas est in sola circumstantia, debet actus, ut honestus sit, praecise totam rem sub ratione istius honestatis appetere; sic autem circumstantia desinit esse circumstantia in ordine morali et fit potius obiectum specificativum.

653. Sunt autem quaedam *circumstantiae, quae non per modum obiecti, sed per modum subiectivae affectionis augent aut minuunt bonitatem et malitiam moralem.* Tales sunt maior minorve attentio, intensio, metus, concupiscentia. Per haec enim aut entitas actus aut libertas augetur vel minuitur. Ita quilibet gradus intensionis suam bonitatem habet; ergo, si multi gradus adsunt, bonitas ad bonitatem additur, sive per additionem proprie dictam, ut si quis maiore affectu Deum diligit, sive per maiorem radicationem, ut si quis immobiliore actu Deum diligit. Ipsam autem intensionem non debere appeti per modum obiecti patet, quia homo ipse non potest praecise cognoscere, quot gradus intensionis actus suus habeat. Similiter ut metus minuat malitiam actus, non necesse est, ut homo cogitet de metu suo. Hoc valet de omnibus illis circumstantiis, quae aliquo modo concurrunt ad actum intrinsecus constituendum, non vero afficiunt ipsum obiectum volitum, ut est e. g. duratio actus. Aliae autem circumstantiae, licet sint aliquid in subiecto agente, non tamen ad moralitatem conferunt nisi per modum obiecti. Huc pertinent omnia, quae reducuntur ad circumstantiam *quis.* Ita fornicatio mariti est gravior quam soluti, quia ille simul fidem matrimonialem laedit; ergo vinculum matrimoniale, quod ipsum afficit, fit obiectum, circa quod versatur actus eius. Unde si ignoraret se esse matrimonio iunctum, haec circumstantia non augeret malitiam.

654. ***Schol.*** *Potestne fieri, ut actus vel ex obiecto vel ex circumstantiis infinitam bonitatem obiectivam accipiat?* Videtur posse; nam potest

aliquis velle subvenire infinitis hominibus vel infinitas divitias elargiri vel infinitos actus caritatis elicere. Quamvis enim homo non possit tale desiderium exsequi, tamen habere desiderium iam est bonum. Immo potest quis non solo desiderio, sed actu infinita merita Christi Deo offerre; potest Deo velle infinitam suam perfectionem. At habetur quidem in tali actu obiectiva quaedam infinitas, sed ipse actus tum secundum substantiam tum secundum modum manet finitus. Et ideo quia obiectum infinitum ab homine modo finito tantum attingi potest, subiectiva bonitas actus numquam potest esse infinita. Obiectum quidem specificat actum, non tamen prout in se exsistit, sed prout eius bonitas ab homine recipitur; omne autem receptum est per modum recipientis; consequenter actus infinitae bonitatis in homine repugnat. Unde unus actus circa obiectum quodlibet, etiam infinitum, minus bonitatis in se habet quam multi actus aequales circa idem obiectum. „Nam si quis habeat in principio diei unum actum voluntatis, quo velit illa die exercere centum actus patientiae, non tantum meretur illo unico actu quantum postea exercendo illos centum actus, quia obiectum non transfundit in actum totam bonitatem, quam in se habet, quia non est forma intrinseca, sed solum terminus extrinsecus; et ideo amor Dei non est tam bonus sicut ipse Deus" (*Suarez,* De bon. et mal. act. hum. disp. 5, sect. 2, n. 15). Unde fieri potest, ut obiectum sit res indeterminata (e. g. volo actum caritatis elicere, quotiens mihi in mentem venerit), et tamen actus sit determinatae bonitatis, quia, licet res sit incerta, propositum tamen est aliquid certum.

655. Nonnulli obiecerunt, *quod actus bonus ex qualibet duratione infinitum valorem accipere videtur,* quia quodlibet instans actus habet suam bonitatem; atqui omnis duratio habet infinita instantia; ergo. Sed respondendum est actum humanum non fieri in instanti, sed in tempore, et perseverantiam huius actus nihil aliud esse nisi substantiam actus non destructam, coexsistentem successivis temporis partibus. Unde haec substantia, cum non sit infiniti valoris, certe valorem infinitum non eo accipit, quod coexsistit rei in infinitum divisibili. Praeterea perseverantia qua talis si auget meritum, non potest hoc augmentum efficere in instanti, cum de ratione perseverantiae sit duratio. Unde quidam concludunt plus bonitatis moralis addi, si multi novi actus ponantur, quam si in eodem actu perseveretur; alii autem contradicunt. Sed haec disputatio nullius est utilitatis, quia raro maior minorve bonitas moralis ex hac praecise re pendebit (cf. *Suarez* l. c. disp. 5, sect. 3, n. 32).

Quod dictum est de bonitate, valet etiam de malitia. Unde sicut actus caritatis eo, quod circa Deum versatur, non est infinitae bonitatis, ita actus peccati eo, quod Deum offendit, non est simpliciter infinitae malitiae, licet malitia sit tanta, ut omnia alia mala cum hoc malo non possint in comparationem venire. (Cf. tom. IX, n. 477 sqq.)

§ 3.
DE FINE ACTUUM HUMANORUM.

Prop. LXXI. Finis operantis influit in bonitatem aut malitiam actuum humanorum. Sententia communis (Sum. 1, 2, q. 18, a. 4).

656. ***Nota.*** Cum finis sit *id, propter quod aliquid fit,* statim apparet alium esse finem actui internum et ab eo inseparabilem, ad quem scilicet actus ex natura sua tendit, alium vero finem externum, ad quem opus ex sola operantis intentione dirigitur. Ille vocatur *finis operis,* hic *finis operantis.* Ita qui facit ignem, non potest non velle calorem, nisi forte per meram velleitatem; sed potest aliquis facere ignem, ut e. g. in bello exercitui det signum, quae significatio est aliquid naturae ignis plane extraneum. Finis igitur operis nihil aliud est nisi natura obiecti ipsius. Itaque velle bonitatem moralem, quae alicui actui ex natura sua inest, est velle finem internum, et hic finis non constituit specialem bonitatem, sed bonitas eius coincidit cum bonitate obiecti, unde de hoc fine iam supra actum est.

Porro finis externus potest ita esse ratio et motivum agendi, ut agens omnino neglegat bonitatem, quae forte est in obiecto ipso, et velit obiectum exclusive, ut est medium ad talem finem. Quod si fit, finis est simul integrum obiectum formale, et sic rursus bonitas finis est unum idemque ac bonitas obiecti. Quare ne de hoc quidem fine hic loquimur. Ergo quaeritur solummodo, quid fiat, quando aliquis et honestatem obiecti et finem externum simul appetat.

Actus voluntatis, qui versatur circa finem, vocatur *intentio;* actus, qui versatur circa media, vocatur *electio.*

657. Expositio propositionis.

Ad hoc, ut actus habens obiectum honestum simpliciter bonus sit, non requiritur, ut referatur ad finem bonum externum. Imprimis hoc est evidens quoad illos actus, qui versantur circa ipsum finem ultimum, ut est actus caritatis theologicae; nam hi actus non possunt habere meliorem finem quam obiectum suum proprium.

Sunt autem theologi, qui putant omnia alia opera bona, ut honesta sint, debere ex intentione operantis ad finem ultimum referri, cum nulla creatura amanda sit nisi propter Deum. Sed bene ait *S. Thomas:* „Quicumque vult aliquid sub quacumque ratione boni [honesti], habet voluntatem conformem voluntati divinae quantum ad rationem voliti" (1, 2, q. 19, a. 10 ad 1). Ergo, si actus ex obiecto bonus intenditur ut honestus, licet non referatur explicite ad finem ultimum, dummodo hic finis ne positive excludatur, servatur bonitas moralis. Ita docet *S. Augustinus* explicans illa verba psalmi: „Et lingua mea meditabitur iustitiam, tota die laudem tuam." „Et cuius lingua durat meditari tota die laudem Dei? Ecce, modo paulo longior sermo factus est,

fatigamini. Tota die Deum laudare quis durat? Suggero remedium, unde tota die laudes Deum, si vis. Quidquid egeris, bene age, et laudasti Deum. Quando cantas hymnum, laudas Deum. Lingua tua quid agit, nisi laudet et conscientia tua? Cessasti ab hymno cantando; discedis, ut reficiaris? Noli inebriari, et laudasti Deum. Discedis, ut dormias? Noli surgere ad malefaciendum, et laudasti Deum. Negotium agis? Noli fraudem facere, et laudasti Deum. Agrum colis? Noli litem movere, et laudasti Deum. In innocentia operum tuorum praepara te ad laudandum Deum toto die" (In Ps. 34 serm. 2, n. 16; *M* 36, 341). Ita omnes fere theologi docent, paucissimis exceptis (cf. *Suarez,* De bon. et mal. act. hum. disp. 6, sect. 1, n. 9 sqq.; *Billuart,* De act. hum. diss. 4, art. 6, obi. 2 „Urget P. Lector Iubilatus"; *Walsh,* De act. hum. n. 615; *Bouquillon,* Theol. mor. fund. n. 416). *Ratio* est, quia nullum praeceptum ostendi potest, quo teneamur omnes operationes nostras deliberatas explicite in ultimum finem referre; immo haec esset res, quae potestatem hominum superaret et homines infinitis peccatis illigaret. Certe etiam optimi christiani putant se bonum opus facere, si ex misericordia dent eleemosynam, quia honestum est aliorum miseriam sublevare, etsi nihil cogitent de ulteriore fine. Et recte quidem; nam praeceptum amandi Deum, quatenus est praeceptum positivum, non urget semper. Nam si semper urgeret, homo in omni actu deliberato, quem non explicite ad Deum refert, peccaret. Atqui hoc est falsum secundum prop. 9 ab *Alexandro VIII* damnatam: „Revera peccat, qui odio habet peccatum mere ob eius turpitudinem et disconvenientiam cum natura sine ullo ad Deum offensum respectu" (*Denz.* n. 1299). Praeterea secundum illam doctrinam omnes, qui verum Deum non agnoscunt, i. e. infideles, in omnibus operibus suis peccarent, quam doctrinam a *Pio V* et *Alexandro VIII* damnatam esse constat (*Denz.* n. 1025 1298). Similiter SS. Patres docent recte agere eos, qui faciant opera, quae et quatenus sunt honesta (cf. *Wirceburg.,* De act. hum. n. 165). Plura de hac re in tract. de virt. theol. (VIII, n. 632 sqq.) et de gratia, ubi etiam solvetur quaestio, num in actu supernaturali haec honestas necessario sub fidei lumine apprehendatur (V, n. 401 sqq.).

658. *Potest actus ex obiecto bonus habere accidentalem bonitatem ex fine externo,* ut si quis vult ostendere Deo caritatem suam exercendo bona opera, et dein ex hac intentione ideo eligit opus misericordiae, quia hoc opus est bonum seu habet honestatem internam. Talis igitur actus misericordiae est bonus ex obiecto et simul participat bonitatem finis. Ratio est, quia hic actus est elicitus ab una virtute, scilicet misericordiae, et imperatus ab alia virtute, scilicet caritatis. Ergo utriusque virtutis bonitas est in actu, et actus, sicut habet duplicem conformitatem ad regulas morum, ita habet duplicem bonitatem moralem.

659. Huic communi doctrinae theologorum (cf. *Salmantic.,* De act. hum. disp. 6, dub. 3, n. 44) *solus Vazquez refragatur* (In 1, 2, disp. 51, c. 3), quia putat non posse appeti honestatem unam ut medium ad aliam honestatem sub ratione boni honesti, sed solum sub ratione boni utilis. Sed *respondendum est* posse ipsam rationem utilitatis ad finem consistere in honestate medii, ita ut non possis eligere hoc medium ad hunc finem nisi praecise volendo honestatem medii. Ita eleemosyna Deo placet propter honestatem suam; unde velle placere Deo per eleemosynam est velle honestatem eleemosynae. In his igitur et similibus casibus sententia Vazquesii vera non est. Est autem omnino vera, si medium independenter ab honestate sua habet rationem utilitatis, et mere eligitur ratione huius utilitatis. Ita abstinentia superflui cibi et potus est utilis ad tuendam castitatem, non praecise sub ratione boni honesti, sed ex physica rerum natura. Unde qui hoc medium solum sub hoc respectu eligit, ponit actum virtutis castitatis, non temperantiae. Ex hac igitur parte omnes theologi consentiunt cum Vazquez, quod docent actum purae electionis ut sic, i. e. quando medium unice ob rationem utilitatis appetitur, non habere honestatem nisi ex fine (*Suarez,* De bon. et mal. act. hum. disp. 6, sect. 2, n. 5. *Mastrius,* De act. hum. disp. 5, n. 228). Immo multi videntur etiam docere tum solum ex medio honesto accrescere actui bonitatem, cum ipsa honestas etiam propter se ametur, non solum ut medium ad finem honestum. Ita *Suarez* (l. c. sect. 3, n. 3) et alii. Quod si verum est, numquam medium ut medium actui tribuit honestatem, sed solum in quantum medium etiam in se habet rationem finis amabilis et sic appetitur; ergo actus est tunc solum dupliciter bonus, quando in eo est duplex intentio, non vero quatenus electio ut talis accipit bonitatem a medio. Sed alii dicunt etiam ipsam electionem ut talem habere novam bonitatem ex medio honesto. Nam si finis est plane idem, e. g. amor Dei, tamen ex duobus actibus ille erit melior, qui circa melius medium versatur. Ita ceteris paribus ille meliorem actum ponit, qui ex amore Dei vota religiosa nuncupat, quam qui ex amore Dei semel ieiunat. In quo casu maior bonitas non est ex meliore fine, ergo est ex meliore medio, et consequenter electio qua talis potest accipere bonitatem ex medio. Ita *Mastrius* (l. c. n. 229) et alii. Respondent adversarii esse quidem perfectiorem actum electionis, si medium perfectius eligatur, sed ideo tantum, quod tunc finis perfectius influat in electionem, et sic ipsam electionem non esse specifice perfectiorem, sed gradualiter tantum. At nonne, etsi gradus actus caritatis est aeque perfectus et sic finis aeque perfecte influit, essentialiter tamen perfectior erit electio, si medium essentialiter perfectius eligitur?

660. Ex his etiam iudicandum est de duplici bonitate, quae in actu est, quo bonum medium ad bonum finem eligitur, utra sit essentialis, utra accidentalis. *Si honestas medii etiam propter se amatur, bonitas*

ex obiecto est essentialis tali actui, bonitas autem ex fine est accidentalis; neque enim utramque esse essentialem et specificativam per se patet. Probatur autem haec assertio ex eo, quod obiectum specificat actum; dein quod actus habet speciem eius virtutis, a qua elicitur; tum quod haec bonitas est invariabilis, finis vero externus potest pro libitu variari (*Suarez* l. c. sect. 4, n. 12). Si vero honestas medii unice eligitur, ut est medium ad finem, secundum doctrinam Suaresii nulla in actu est bonitas nisi ex fine. Sed secundum doctrinam Mastrii etiam in hoc casu essentialis bonitas est ex medio, accidentalis ex fine, quia, sive quis eleemosynam facit ad paenitentiam sive ad colendum Deum sive ad alium finem, semper erit actus misericordiae; ergo species actus est ex medio, finis autem variari potest, et ad actum iam in specie sua constitutum tamquam accidens accedit.

661. *Applicatio eorum, quae dicta sunt de bonitate morali, ad malitiam moralem* nullam difficultatem habet; nam fine malo quolibet actus corrumpitur; et si actus ex obiecto malus est, per finem malum malitia augetur, per finem vero bonum malitia non tollitur, ut iam dictum est, sed tamen minuitur secundum illud dictum *S. Augustini:* „Peior est, qui concupiscendo quam qui miserando furatur" (Contra mendac. c. 8; *M* 40, 529), quia minuitur affectus ad peccatum. Neque vero actus ex obiecto graviter peccaminosus potest hoc modo fieri veniale peccatum; licet enim affectus ad peccatum minuatur, quilibet affectus deliberatus, etiam minimus, ad obiectum graviter malum est peccatum grave. Si actus est et ex obiecto et ex fine malus, difficulter dici potest, utra malitia sit specificativa, quia malitia non est aliquid actui essentiale, sed ad eum per modum privationis accedens; sic autem possunt esse duae malitiae aeque essentiales, differentia vero ex affectu fere peccantis pendebit.

662. Cum finis in actum electionis influat eique bonitatem tribuat per intentionem, quaeritur, *qualis intentio adesse debeat in ipso actu electionis, ut ei bonitatem conferre possit.* Distinguunt enim intentiones interpretativam, habitualem, virtualem, actualem, sicut supra dictum est de voluntario. Interpretativa autem intentio, sicut nihil reale ponit, ita nihil causare potest. Neque sufficit intentio habitualis, quia, licet aliquando habita sit, tamen per eam operans ad actionem nullo modo movetur, et ita actio, quam hic et nunc ponit, nullum influxum et proinde nullam bonitatem in se recipit ex priore intentione. *Sufficit autem intentio virtualis,* quia haec ex conceptu suo in actum sequentem influit. Hanc intentionem sufficere non soli theologi communiter docent (*Suarez* l. c. disp. 6, sect. 5, n. 8), sed etiam ex communi hominum sensu constat; immo contrarium postulare esset plus quam humanum. Quomodo enim posset sacerdos in Missa dicenda sine interruptione hanc actualem cogitationem habere: Volo Missam dicere? Quod autem in-

tentio prior revera influere potest in actum, licet eius actualis memoria non habetur, eo patet, quod agens statim cessat ab actione, si priorem voluntatem non iam vult exsequi.

663. Difficile explicatu est, *in quanam re consistat ille influxus, quem actus praeteritus voluntatis in praesentem operationem exercet.* Alii dicunt consistere in eo, quod motus ab actu voluntatis potentiis executivis impressus perseveret; alii putant ex primo motu a voluntate accepto appetitum sensitivum tot actus elicere, quot sunt disparatae actiones. Sed hae sententiae possunt ad summum explicare eos casus, in quibus est vel unus tantum actus imperatus vel saltem series non interrupta actionum. Tunc enim dicere possumus primam intentionem causare unum motum, hunc motum causare secundum motum et ita porro, ut tandem omnes motus ultimam causam habeant primam illam intentionem voluntatis. At fieri potest, ut series actionum omnino interrumpatur; e. g. si quis vovet longam peregrinationem et votum exsequitur, non debet cotidie, quando post somnum evigilat, renovare intentionem voti exsequendi, neque manet ullus impulsus, sive in potentiis exterioribus sive in appetitu sensitivo. In hoc casu nihil videtur necessario manere nisi haec confusa apprehensio: esse iter agendum ex fine honesto antea constituto. Quamdiu hoc iudicium confusum manet et ad agendum impellit, agens recte dicitur operari virtute prioris intentionis; nam ex hac tota efficacia derivatur, quia intellectus practicus movet virtute praecedentis intentionis (cf. *Suarez,* De bon. et mal. act. hum. disp. 6, n. 13; *Walsh,* De act. hum. n. 70 sqq.). Regula autem, secundum quam diiudicari potest, num prior intentio etiamtum in actum influat, haec est: Si agens interrogatus, quid vel quare agat, priorem intentionem seu finem indicare possit, ut in casu: Instituo peregrinationem, vel: Exsequor votum instituendi peregrinationem. Aut in simili casu: illa praesentia sufficit ad implendum praeceptum audiendi sacrum die dominica, quae talis est, ut homo interrogatus, quid agat, respondere possit: Audio Missam (cf. *Frins,* De act. hum. I 59 sqq. 395 sq.).

664. ***Schol. 1.*** **De actibus indifferentibus.**

Cum hac disputatione de fine actuum humanorum alia quaestio cohaeret, *num actus humani possint esse indifferentes,* i. e. neque mali neque boni, et consequenter, num divisio actuum moralium in bonos et malos sit adaequata. Nam si homo tenetur omnem actum deliberatum ex bono fine ponere, omnis actus deliberatus aut est bonus aut est malus.

Agitur ergo *de solis actibus deliberatis;* nam actus indeliberati, i. e. ii, in quibus nulla deliberatio est de honestate actus, sunt extra genus moralitatis; quaestio autem est, num intra hoc genus sint actus indifferentes. Neque sensus quaestionis est, num possint esse actus supernaturaliter indifferentes. Hoc enim est admittendum. Nam cum

non omnia opera infidelium sint peccata, et cum ex altera parte sine fide non possit esse opus intrinsecus supernaturale, ergo possunt esse opera naturaliter honesta, supernaturaliter indifferentia. Neque quaestio est, num actus, qui elicitur ex principio supernaturali, possit esse indifferens. Nam Deus non excitat homines ad actus indifferentes, sed ad actus bonos. Unde Patres, theologi, concilia, quando loquuntur de actibus supernaturalibus, semper intellegunt actus honestos (*Suarez,* De bon. et mal. act. hum. disp. 9, sect. 2, n. 4). Neque agitur hic de merito et eius condicionibus.

Ergo sensus quaestionis est, *num possit esse actus deliberatus, qui neque naturaliter bonus neque naturaliter malus, sed indifferens sit.*

665. *Esse actus secundum speciem suam indifferentes* theologi vix non omnes concedunt. Cum enim obiectum sit id, quod actum specificat, actus est secundum speciem indifferens, si obiectum est indifferens. Atqui sunt obiecta indifferentia. „Bonum est", inquit *S. Hieronymus,* „continentia, malum est luxuria, inter utrumque indifferens est ambulare" (Ep. 112 [al. 89], n. 16; *M* 22, 926). Similiter *S. Augustinus* (De serm. Dom. in monte l. 2, c. 18, n. 56 60; *M* 34, 1296), *S. Thomas* (1, 2, q. 18, a. 8 et q. 92, a. 2). Sunt quidem qui dicant *Scotum* (In 2, dist. 7, q. 1, a. 1) contrarium docuisse, plurimi tamen scotistae hoc negant (*Mastrius,* De act. hum. disp. 5, q. 6, n. 299).

666. Potest autem contra eos, qui negant actus in individuo esse posse indifferentes, fieri *obiectio* haec: Id quod speciei convenit, invenitur in individuo, sicut animalitas et rationalitas in hoc et illo homine. Atqui quidam actus secundum speciem sunt indifferentes. Ergo sunt etiam actus indifferentes in individuo. Sed *hoc argumentum est mera cavillatio.* Nam cum idem sit actum esse secundum speciem indifferentem atque esse secundum obiectum indifferentem, vera conclusio argumenti est: Ergo etiam actus in individuo possunt esse secundum obiectum indifferentes. Hoc quidem est verum; nihilominus, quia actus in individuo non ex solo obiecto perficitur, sed etiam ex circumstantiis et fine, quaestio manet, num possit esse actus, qui non solum secundum obiectum, sed etiam secundum circumstantias et finem sit indifferens. Itaque

667. *Actum nullum in individuo posse esse indifferentem* plurimi theologi docent. Ita *S. Thomas* (1, 2, q. 18, a. 9), *Albertus M.* (In 2, dist. 40, a. 4), *Richardus* (In 2, dist. 40, a. 2, q. 3), *Durandus* (In 2, dist. 40, a. 2, q. 1), alii ex veteribus, thomistae communiter; ex aliis: *Gregorius de Valentia* (De act. hum. disp. 2, q. 13, punct. 6), *Suarez* (De bon. et mal. act. hum. disp. 9, sect. 3, n. 3), *Tanner* (De act. hum. disp. 2, q. 2, dub. 6, n. 114); item moralistae, ut *S. Alphonsus* (De act. hum. n. 44).

668. *Contrariam sententiam docent Scotus* (In 2, dist. 41) et scotistae (*Mastrius,* De act. hum. q. 6, n. 299), ex veteribus *Alexander Hal.* (S. 3, q. 35, membr. 3), *S. Bonaventura* (In 2, dist. 41, a. 1, q. 3), ex posterioribus *Lessius* (De act. hum. q. 18, a. 9, n. 65), *Vazquez* (In 1, 2, disp. 52, c. 2), *Arriaga,* alii; item moralistae, ut *Walsh* (De act. hum. n. 588 sqq.). Utriusque sententiae defensores provocant ad doctrinam SS. Patrum. Ergo ex auctoritate quaestio decidi nullo modo potest. Immo propter oppositas auctoritates cordati doctores utriusque partis etiam oppositae sententiae probabilitatem concedunt. Cf. e. g. *Suarez* (l. c. n. 10) et *Vazquez* (l. c.). Ergo iam quaestio ad hoc deducitur, utra sententia sit probabilior.

669. Ut igitur ad rationes internas veniamus, bene notandum est secundum sententiam scotisticam nequaquam licere homini semper vel saepissime ponere actus deliberatos indifferentes. Nam cum homo ad hoc sit in hac vita, ut finem suum prosequatur, dubium non est, quin peccet, si soleat tempus suum nugis terere (*Mastrius* l. c. n. 327); sed quaestio est, num hoc praeceptum semper ita urgeat, ut numquam liceat homini deliberate ponere actum indifferentem ut talem, e. g. fricando expellere pruritum cutis, audire musicam, lustrare bibliothecam; et quidem ita, ut has actiones non referat ad ulteriorem finem honestum, non positive excludendo finem ulteriorem, sed negative sistendo in fine proximo, qui est convenientia talis actus cum natura hominis.

670. *Argumentantur thomistae* ita: Quotiescumque homo deliberate agit, debet agere iuxta condicionem et exsistentiam suae naturae rationalis. Atqui agere hoc modo est agere propter bonum honestum. Ergo quotiescumque homo deliberate agit, tenetur actioni suae praefigere finem honestum. Ita *Billuart* (De act. hum. diss. 4, a. 6).

Respondent scotistae: Nego mai., nego min., nego cons. Ita *Mastrius* (l. c. n. 316 sq.). Videlicet, quantum ad maiorem, dicunt scotistae hominem debere quidem agere iuxta condicionem naturae humanae, non vero semper necessario secundum partem rationalem. Ita expellere dolorem frigoris sine ullo positivo respectu ad bonum altius, sed simpliciter quia bonum est humano composito carere hoc dolore, non est peccatum neque ullo modo moraliter malum; nam auctor naturae hanc sensationem doloris ideo instituit, ut per eam homo incitaretur ad providendum saluti corporis, cui nimium frigus nocet. Ergo expellendo frigus homo agit secundum intentionem Dei, licet nihil positive intendat nisi salutem corporis. — Quantum ad minorem dicunt esse bona hominis ut rationalis creaturae, quae per se non sint bona moraliter honesta, sed utilia, ut discere mathesim. Ergo cum homo addiscit mathesim, nihil aliud positive intendens nisi utilitatem sciendi verum, non intellegitur, quomodo hoc agendo malum morale committat.

Itaque, inquiunt, numquam licet homini agere contra rationalem naturam, sed bene licet ei actus ponere, qui non sunt bonum rationale aut saltem non bonum honestum; sicut numquam licet ei agere contra finem supernaturalem, sed nequaquam in omnibus debet semper positive prosequi finem supernaturalem. Praeterea etiam bonum sibi utile ut tale homo appetere potest humano modo, quatenus prius considerat talem actum non esse rationi contrarium, et dein eum ponit.

Respondent thomistae: Si scotistae „per commoditatem naturalem intellegunt sanitatis conservationem, corporis rectam consistentiam, sustentationem, quietem aut quid simile conducens ad bonum rationis . . ., fatemur actionem non esse otiosam neque tantum indifferentem, sed bonam. . . . Convenit namque homini, etiam ut est rationis particeps, consulere parti vegetativae et sensitivae . . . et ideo dictat recta ratio his indigentiis subveniendum, ad idque nos impellit dilectio naturalis in nos, quae est honesta et bona moraliter. Unde S. Thomas (1, 2, q. 18, a. 9 ad 3) dicit: ‚Hoc ipsum, quod aliquis agit ordinate ad sustentationem vel quietem sui corporis, ad bonum virtutis ordinatur in eo, qui corpus suum ordinat ad bonum virtutis'" (*Billuart,* De act. hum. diss. 4, a. 6).

671. Ergo *convenit inter thomistas et scotistas hominem non male agere, si appetat bonum utile sive corpori sive animae, praecise quatenus est utile,* licet non positive referat illud ad ulteriorem finem honestum. Neque dubitari potest, quin haec sit doctrina *S. Thomae* (cf. 1, 2, q. 18, a. 9; 2, 2, q. 168, a. 2; q. 169, a. 1 et 2; In cap. 3 Isaiae; In 2, dist. 40, q. 1, a. 5). Utrum autem velit quis dicere illos actus esse bonos an esse non malos, non multum refert.

Unde iudica, *quid sit verbum otiosum,* de quo Christus (Matth. 12, 36) loquitur. Scilicet est verbum, quod sine ullo respectu utilitatis sive moralis sive physicae profertur, ob solam garrulitatem seu ex praecipitantia et sine consideratione. Nam homines debere ratione uti in iis, quae agunt, nec more brutorum caeco instinctu huc illuc duci se sinere omnes docent. Si vero sunt, qui plus postulent et dicant omne verbum et omnem actionem, quae deliberate fiat, semper dirigi debere non solum ad naturae bonum, sed ad altiorem finem honestum, dicunt, quod probare non possunt. Cf. quae scribit *Lehmkuhl* (I, ed. 12, n. 109), qui quoad prosecutionem bonorum utilium non plus postulat, quam ut „maneat intra limites modestiae et temperatae curae bonorum corporis". Similiter *Suarez* (De bon. et mal. act. hum. disp. 10, sect. 3, n. 9).

672. Remanet quaestio *de actibus delectabilibus,* num eos qua tales appetere liceat. Duplex delectatio distinguenda est: spiritualis et corporalis. Nam sunt homines, quibus magna delectatio est litteris operam dare seu quaestionibus scientificis studere. Iam rationabiliter dici nequit malum esse, si quis ad sciendi desiderium explendum e. g. mathesi moderate studeat, positive nihil hic et nunc intendendo nisi delecta-

tionem sciendi. Nam ideo Deus homini illam ὄρεξιν τοῦ εἰδέναι indidit, ut homo eam satiare studeat et verum addiscat.

Si sermo est *de delectatione sensibili,* thomistae duas propositiones (8 9) ab *Innocentio XI* (d. 2 Mart. 1679) damnatas afferunt, quibus putant se conficere posse doctrinam scotistarum: „Comedere et bibere usque ad satietatem ob solam voluptatem non est peccatum, modo non obsit valetudini, quia licite potest appetitus naturalis suis actibus frui." „Opus coniugii ob solam voluptatem exercitum omni penitus caret culpa ac defectu veniali" *Denz.* n. 1158 sq.).

Sed bene notandum est nonnulla his propositionibus contineri, quae a scotistis non minus quam a thomistis ut falsa reiciuntur.

Falsa est illa causalis: quia appetitus naturalis actibus suis frui potest, ideo licet edere et bibere ob solam voluptatem. Nam multi sunt actus, quibus appetitus frui non potest, ut ebrietas et effrenata libido. Generatim non licet beluarum modo ferri eo, quo inclinat appetitus, sed spiritui saepe luctandum est contra carnis concupiscentiam. Ergo appetitus naturalis actibus suis frui eatenus tantum potest, quatenus actus aliunde honesti sunt; et consequenter causalis illa falsa est neque probat id, ad quod probandum assumpta est.

Falsa est illa regula, quod liceat cibo et potu uti usque ad satietatem (i. e. usque ad nauseam), dummodo ne obsit valetudini. Nam cibus et potus naturaliter destinantur ad debitas corporis dispositiones servandas. Itaque qui ultra utilitatem ex mera voluptate alimentis se implet, irrationabiliter agit.

Falsum est ob solam voluptatem licere appetere delectationem sensibilem; nam qui ob solam voluptatem appetit eam, abstrahit ab honestate aut inhonestate eius et in ea positive finem ultimum ponit. Qui autem apprehendit delectationem ut licitam, moderatam, utilem, honestam, et sic eam appetit, non appetiturus, si contrarium apprehenderet, is non ob solam voluptatem eam appetit. Si vero homo nimis praecipitanter et sine debita consideratione delectationem aliunde ei licitam appetit, est saltem peccatum veniale, quia homo debet humano modo agere.

673. Quoad haec igitur consentiunt scotistae cum thomistis (cf. *Mastrius,* De act. hum. disp. 5, q. 4, n. 196); haec autem plane sufficiunt ad ostendendum duas illas propositiones merito esse damnatas; unde ex earum damnatione nihil contra scotistas probari potest. Sed independenter ab hac damnatione quaestio diiudicanda manet, *num liceat appetere delectationem, non quidem ob aliquam eius utilitatem aut honestatem, sed propter se ipsam, quatenus tamen apprehenditur ut alioqui honesta vel licita et moderata.* Ad quaestionem ita positam videtur tuto affirmative responderi posse, quia quaerere delectationem licitam et regulatam rectae rationis iudicio est quaerere id, quod a naturae auctore homini ut appetibile proponitur, ut homo hoc modo ad agendum alliciatur. Nam si homines non naturali instinctu allicerentur ad sumenda

alimenta, sed sola ratione deberent hac de re iudicare, plurimi perirent, quia ratio in individuo non sufficienter perspicit, quid hac in re necessarium aut conveniens sit. Ideo Deus huic necessitati per famem et sitim providit et solum postulat, ut homo ratione irrationalem appetitum moderetur et dirigat. Ergo cum homo delectationem moderatam et licitam appetit, facit quod Deus vult, neque male facit, neque talis actus videtur indifferens esse, sed honestus, non in summo, sed in infimo gradu honestatis. Utique non ipse actus elicitus delectationis ex interna sua natura est honestus, sed honestas ei accedit ex rationali voluntate imperante et dirigente, quae non permitteret delectationem, nisi esset honesta. Habes de hac re egregiam dissertationem in „Theologia reformata" P. *Didaci de la Fuente Hurtado,* dissert. VI ed. Hispal. a. 1701, 159; cf. *Walsh,* De act. hum. n. 636 sq.; Zeitschrift für kathol. Theologie, Innsbruck 1887, 275 sq.; 1902, 448 sqq.

674. Omnes fere concedunt *per accidens posse fieri actus indifferentes* in individuo, si quis sibi persuadeat doctrinam scotistarum esse probabilem, et secundum eam actum ponit. Ex altera parte thomistae intentionem honesti, quam requirunt, valde late explicant, quia, inquit *Billuart,* „non requirimus actualem relationem in finem honestum seu reflexivam cognitionem ordinativam in bonum finem, sed sufficit virtualis, quae habetur vi intentionis praecedentis actualis, saltem generalis, vivendi et semper agendi secundum rationem et meliore quo potest modo, quae virtualiter permanet, nisi revocetur per contrariam intentionem" (De act. hum. diss. 4, a. 5 ad obi. 2). Itaque vides practice non esse magnam differentiam inter utramque opinionem, quamvis summi momenti sit distincte perspexisse hanc quaestionem, ne homines inutiliter adigantur in scrupulos et fortasse in peccata.

675. ***Schol. 2.*** **De imperfectionibus.**

Cum secundum ea, quae modo dicta sunt, omnis actus deliberatus sit aut honestus aut inhonestus, quaeritur, *utrum actus illi, qui vocantur imperfectiones, sint honesti an inhonesti.*

Perfectio idem est atque perfecta bonitas rei et in eo consistit, quod nihil entis convenientis rei deest (cf. *S. Thomas* 1, q. 6). Bonitas autem moralis, de qua hic sermo est, consistit in recta habitudine hominis ad finem suum ultimum. „Caritas autem est, quae unit nos Deo, qui est ultimus finis humanae mentis, quia, qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo, ut dicitur 1 Io. 4, 16. Et ideo secundum caritatem specialiter attenditur perfectio christianae vitae" (*S. Thomas* 2, 2, q. 184, a. 1. Cf. *Suarez,* De statu relig. l. 1, c. 2).

Perfectio igitur actus in eo est, quod confert ad augendam caritatem et unionem cum Deo fine ultimo. Imperfectum est, quidquid perfectioni opponitur. Maxime perfectioni opponitur peccatum grave, quod expellit caritatem; dein peccatum leve, quod minuit fervorem

caritatis. Omne igitur peccatum sine dubio est imperfectio. At hic loquimur de imperfectione sensu minus lato, prout distinguitur a peccato et neque expellit caritatem neque positive eius fervorem minuit, sed *solum deficit ab eo gradu caritatis et fervoris, qui hic et nunc homini conveniens est.* Hic autem defectus vario modo accidit.

Saepe homini liberum est eligere inter duo opera, quorum alterum altero Deo magis placet; e. g. potest eligere matrimonium aut statum religiosum. Illud est bonum, hoc est melius (cf. 1 Cor. 7, 25 sqq.). Homo igitur, quando utens sua libertate illud minus bonum eligit, committit imperfectionem. Sed quivis facile intellegit eum ineundo matrimonium ponere actum honestum, quo impeditur aliud bonum magis honestum. Ponendo bonum actum homo meretur, sed simul amittit maius meritum melioris actus. Peccatum vero esset, si quis positive contemneret bonum perfectius, e. g. vota religiosa; item si quis omissione boni perfectioris scandalum daret, ut facile accidere potest in religioso, qui transgreditur regulam, quae non obligat sub peccato. Si vero religiosus ita contra regulam aliquid facit, ut non peccet, id, quod facit, est opus honestum et simul imperfectio, quia melius est regulam servare.

Potest etiam homo simpliciter omittere, immo nolle actum perfectiorem. E. g. die feriali habet occasionem audiendi Missam neque ullo impedimento retinetur; scit tamen se non obligari, et ideo domi manet. Utique eo tempore, quo potuit audire Missam, aliud quid agit, at non haec ratio est, cur ad Missam non eat, sed simpliciter quia non vult. Ex supposito non committit ullum peccatum; numquid igitur actum honestum ponit? Respondeo: Nolle bonum ut bonum nemo potest. Ergo qui omittit vel non vult actum bonum, in eo videt aliquam rationem mali, quam fugit, e. g. incommodum corporis. Fuga autem mali fit ex amore oppositi boni. Itaque si hic amor boni oppositi, qui est causa omissionis vel nolitionis, est honestus, omissio actus perfectioris est honesta ex causa, ob quam omissio locum habet. Hoc in abstracto; nam in concreto saepe semideliberata desidia vel acedia adest, quae habet rationem inhonesti et peccati (cf. *Lehmkuhl,* Theol. mor. I, ed. 12, n. 110)[1].

Tandem homo saepe ponit actus honestos cum minore intensitate vel constantia, quam potest. Quo in casu idem actus est honestus in se et simul imperfectio, si comparatur cum actu subiective perfectiore. Haec est potius negativa quam privativa imperfectio.

---

[1] Ibidem in nota habes brevem refutationem eorum, quae *Hugueny* statuit in Revue du clergé français LIII 641 sqq. contra doctrinam supra expositam, quasi ipsa nolitio boni perfectioris, quod est res consilii tantum, ita semper sit peccaminosa, ut subiective opus puri consilii excludatur. Sed aliter docent S. Paulus et *S. Thomas* (2, 2, q. 184, a. 3).

ART. III.
DE REGULA MORALITATIS ACTUUM HUMANORUM.

676. Dictum est de principiis moralitatis, i. e. de iis, quae per modum obiecti influunt in bonitatem aut malitiam actus humani. Iamvero obiectum non influit in actus humanos nisi mediante cognitione; cognitio autem practice dictans, quid faciendum, quid omittendum sit, dicitur *ratio practica*. Hinc in quaestionibus moralibus obiectum non consideratur mere physice, sed ut subest rationi dirigenti. Non ideo e. g. furtum malum est, quia res aliena aufertur, sed quia recta ratio dictat rem alienam non esse auferendam domino rationabiliter invito. Itaque obiectum per se est solum aptum, ut ordinem moralitatis ingrediatur; quod autem revera est in ordine moralitatis, hoc accipit a ratione, quae ideo vocatur regula moralitatis; regula enim est id, cui alia adaequari debent, ut sint bona in genere suo. Consequenter *regula bonitatis moralis est ratio iudicans de honestate aut inhonestate actus.*

677. Porro ratio creata facta est ad similitudinem rationis divinae in eaque ultimum suum principium et fundamentum habet. Quare distinguenda est *duplex regula moralitatis:* proxima, quae est ratio humana; remota seu ultima, quae est ratio divina. Ratio autem divina, quae dictat, quid homini faciendum, quid omittendum sit, non est nude theoretica insinuatio, sed se habet per modum imperantis et obligantis, quia includit voluntatem divinam. Unde dicere possumus voluntatem divinam praecipientem aut prohibentem esse primam regulam moralitatis, quamvis voluntas divina in electione mediorum reguletur (secundum nostrum concipiendi modum) ratione divina. Ergo moraliter bonus est liber actus hominis, qui concordat cum voluntate divina; malus, qui ab ea discordat.

Suppositis iis, quae in ethica naturali dicta sunt, quaedam gravissimae quaestiones hic considerandae veniunt tum de ratione divina tum de ratione humana, ut sunt regula morum. Quarum quaestionum prima est, num respectus ad voluntatem divinam ita sit de conceptu moralitatis, ut sine eo vera moralitas concipi nequeat.

Prop. LXXII. **Quamvis nonnullae actiones sint moraliter bonae aut malae antecedenter ad voluntatem divinam legiferam, tamen universalis regula moralitatis est voluntas divina.** Quaestio disputata (Sum. 1, 2, q. 19, a. 4 9 10).

678. ***Nota.*** a) Duplex est hac de re sententia. *Alii* volunt rationem divinam praecipientem et prohibentem seu legem aeternam esse de essentia conceptus moralitatis, ita ut nihil concipi possit moraliter bonum aut malum, nisi ratione prius concipiatur a Deo praeceptum (vel saltem permissum) aut prohibitum. Ita plurimi thomistae, ut

Salmanticenses (tract. 11, disp. 1, dub. 5, § 1), ex aliis: *Gregorius de Valentia* (II, disp. 2, q. 13, punct. 1, § „Ex quo intellegitur") et scotistae communius, ut ait *Mastrius* (De pecc. q. 3, n. 66) moralistae, ut *Walsh* (De act. hum. n. 371). *Alii* dicunt ipsas immutabiles essentias rerum, ut apprehenduntur a ratione humana, sufficere ad constituendam regulam moralitatis. Ita *Suarez* (De bon. et mal. act. hum. disp. 3, sect. 3, n. 5; disp. 7, sect. 1, n. 6; De leg. l. 2, c. 6, n. 11 sqq.), *Vazquez* (1, 2, disp. 97, c. 3), *de Lugo* (De incarn. disp. 5, sect. 5), *Amicus, Arriaga,* alii; etiam quidam thomistae et scotistae.

De hac quaestione agit *M. Pribilla,* „Katholisches und modernes Denken" (Stimmen der Zeit CV [1923] 255 sqq.), qui eam sub hac alia forma proponit: Quomodo homo peccare potest, qui Deum ignorat? Seu: Quomodo is, qui Deum ignorat, moralem suam obligationem cognoscere potest? Tres distinguuntur sententiae theologorum: Secundum primam sententiam quivis homo eo ipso, quod graviter offendit in ordine rationis, etiam graviter peccat contra Deum. Ita *Salas* (In 1, 2, q. 88, tract. 13, disp. 16, sect. 22, n. 52 sqq.), *Azor* (Inst. mor. I, l. 1, c. 1, q. 4), *Vega* (Trid. decreti de iustif. expositio l. 13, c. 25). Secundum alteram sententiam negandum est suppositum posse hominem ita carere cognitione Dei, ut ne in confuso quidem cognoscat se peccando displicere numini. Ita *Lessius* (De perfect. div. l. 13, c. 26, n. 185) et alii theologi satis multi. Tertia sententia concedit posse absolute fieri, ut homo cognoscat malitiam moralem alicuius actus sui, non cognoscens actum esse violationem legis divinae. Ita *de Lugo* (De myst. incarn. disp. 5, sect. 5 sq., n. 70 109—118), *Suarez* (De vitiis et pecc. disp. 2, sect. 2, n. 5—7); immo aliquo modo ii omnes, qui docent quaedam praecepta legis naturalis cognosci posse ante cognitionem exsistentiae Dei. sed legem naturalem ita cognitam esse viam, qua cognoscatur exsistentia Dei, cum in illis iudiciis manifestet se superior potestas, imperium indeclinabile exercens in mentem humanam, quae potestas est Deus ut legislator. Ita *Lehmkuhl* (Theol. moral. I[12], n. 281) et multi alii. Cf. quae dicta sunt in tractatu de Deo uno (II, n. 13 sq.). Si tertia sententia sic explicatur, coincidit fere cum secunda; et videtur omnino vera. Prima sententia docens offendi legislatorem, quotiens violetur lex, etiam ab ignorante esse legem latam a superiore legislatore, solum admitti potest, quatenus sermo est de offensa materiali, non de offensa formali. Itaque haec tantum quaestio manet, utrum quaedam praecepta moralia ex ipsa rerum natura cognosci possint, an ante talem cognitionem semper praerequiratur cognitio Dei legem dantis. Hoc alterum negandum est.

679. b) Sed ne in vanum disputetur, notandum est inter utriusque sententiae defensores convenire de quibusdam, quae ad hanc rem spectant. Nam *omnes concedunt reapse nullum esse malum morale, quod a Deo non prohibeatur.* Itaque verum est omne peccatum esse ob-

iective iniuriam Deo illatam. Evidens etiam est: si Deus non esset, ordo moralis non exsisteret, quia ipsae rerum essentiae in Deo fundamentum habent. Unde dicendum non est quasdam actiones esse malas, etiamsi Deus non exsisteret; nam non-exsistentia Dei est hypothesis absurda, ex qua absurda deduci posse mirum non est. Potius igitur dicendum est nos posse concipere quasdam actiones esse moraliter malas, priusquam cogitemus de Dei prohibitione. In hac cognitione non solum supponitur ordo possibilium, sed etiam ordo creationis; nam si Deus nihil creasset, non esset ulla moralitas creata. Sed supposita creatione eo ipso exsistit quaedam moralitas independenter a morali legislatione Dei. Ex altera parte *adversarii concedunt malitiam quarundam actionum non ita pendere a voluntate divina, ut Deus in iis dispensare possit,* quia antecedenter ad legem divinam quaedam actiones sint radicaliter malae, i. e. tales, ut Deus, si habeat circa eas actum legislativum, necessario eas prohibere debeat. Unde perspicitur hanc quaestionem ex parte esse litem de verbo, utrum aliquam bonitatem aut malitiam moralem velis vocare fundamentalem an formalem.

680. ***Pars I.*** **Aliqua bonitas aut malitia moralis est, quae non derivatur a voluntate divina legifera, sed quae independenter ab hac voluntate ipsis actionibus interna est et ex iis cognosci potest.**

Nam ex interna Dei natura ex una parte et ex natura rerum creatarum ex altera parte absolute necesse est Deum esse finem ultimum creaturarum; neque hoc pendet a divina voluntate. Unde etiam *antecedenter ad voluntatem Dei legiferam omnis actus humanus recte ordinatus ad finem ultimum est moraliter bonus, contrarius vero actus est moraliter malus.* Ergo quaecumque ex natura sua ad finem conducunt, etiam ex natura sua bona sunt; et quaecumque ex natura sua cum fine pugnant, ex natura sua mala sunt. „Impossibile namque est", inquit *Esparza,* „ut actus, quibus quis immediate adhaeret summo bono, non sint boni; et similiter ut non sint mali, quibus avertitur immediate ab eodem. Unde quoad istos actus nulla libera dispositio divinae voluntatis potest inducere ullam variationem bonitatis aut malitiae" (De act. hum. q. 20, a. 1). Tales autem actus esse facile perspicitur independenter a cognitione legislationis divinae; nam antequam cogito de lege Dei, video bonum esse colere Deum et amare Deum super omnia, malum vero esse contemnere Deum et odisse Deum. Similiter antecedenter ante omnem legem Dei mala sunt, quae vel pugnant cum debito statu cuiuslibet individui, vel pugnant cum ordine sociali generis humani.

681. Immo *si agitur de cognitione naturali, non possumus prius intellegere aliquam rem esse a Deo prohibitam, et ex hoc eam concipere ut malam,* cum non immediate rationem divinam videamus; sed e converso *prius intellegimus aliquid pugnare cum recto ordine et esse mora-*

liter malum, et ex hoc concludimus rem esse a Deo prohibitam. Ergo prius formamus conceptum mali moralis quam conceptum legis divinae. Idem valet de bono morali. Nam amare Deum, iuvare miseros aliaque primum intellegimus esse bona; dein inferimus Deum iudicare actus debere esse tales, quales sunt; tertio concludimus Deum hos actus praecipere vel suadere vel permittere; et sic conceptus bonitatis moralis praecedit conceptum legis. Unde varia est bonitas moralis. Si vero omnis bonitas moralis unice e lege derivaretur, unica esset bonitas oboedientiae.

682. His consideratis apparet, quomodo negari non possit „in actu humano esse aliquam bonitatem vel malitiam ex vi obiecti praecise spectati, ut est consonum vel dissonum rationi rectae, et secundum eam posse denominari et malum et peccatum et culpabilem secundum illos respectus seclusa habitudine ad propriam legem" (*Suarez,* De lege l. 2, c. 6, n. 17). Sed quia Deus necessario prohibet ea, quae cum recta ratione pugnant, contraria autem iubet, ideo *non potest esse ullum peccatum, quod non simul habeat specialem rationem mali in ordine ad Deum legislatorem,* et hoc non est peccato accidentale, sed essentiale. Neque haec duo inter se pugnant: peccatum esse prohibitum, quia malum; et esse malum, quia prohibitum. Nam prior illa causalis significat rationem, ob quam Deus debeat prohibere peccatum; altera vero significat rationem, ex qua praecipua et specialis malitia peccati derivatur (cf. *S. Thomas* 1, 2, q. 71, a. 6 ad 4 et q. 100, a. 8 ad 2). „Itaque duplex in omni peccato mortifero malitia distingui potest, altera alteri subordinata: nempe ex ordine ad operantem, seu quatenus est actus dissentaneus naturae rationali eamque dedecorat; et in ordine ad Deum, quatenus est quidam contemptus et vilipensio Dei" (*Lessius,* De perfect. div. l. 13, n. 184). *Neque ullum est peccatum pure philosophicum,* ut aiunt, sed omne peccatum est offensa Dei (*Denz.* n. 1290). Unde mirum non est in S. Scriptura bonum morale semper describi ut observationem mandatorum Dei (Matth. 19, 17), peccatum vero ut praevaricationem legis divinae (Rom. 1, 17 sqq.; cf. Ps. 118, 119; 1 Io. 3, 4).

683. Itaque si adversarii, dicentes ante praeceptum Dei actus quosdam esse fundamentaliter tantum et incomplete, non vero formaliter et complete bonos aut malos, nihil aliud volunt nisi in nullo actu hanc esse unicam et integram moralitatem, hoc concedimus. Sin volunt ante praeceptum Dei nihil esse, quod ex natura sua ad rectum ordinem conferat aut cum eo pugnet, hoc non videtur esse verum; nam odium Dei, periurium, effrenata libido, alia similia non possunt concipi in ullo signo rationis, in quo non sint detestabilia et vitanda ut mala moralia. Secus etiam Deo praecipienti oboedire non esset bonum, neque malum esset non oboedire. Nam etiamsi Deus iubeat me oboedire,

si ratione prius non est malum huic praecepto resistere, ex *sola* voluntate Dei praecipientis nulla moralitas oriri potest.

Si supponimus hominem, qui ignorat Deum, talis homo potest quidem cognoscere actus alios esse rationi conformes, alios autem difformes; sed *obligationem moralem* proprie dictam cognoscere nequit, quia nemo potest sibi esse sensu proprio legislator, quidquid kantiani de autonomia rationis practicae fabulantur. Si ignorantia Dei est culpabilis, non excusat a violatione legis divinae. Si vero homo inculpabiliter ignorat Deum, sed habet sufficientem usum rationis, ut sit capax actionum moralium, lex divina, praecipue prohibens mala moraliter et graviter mala, non relinquit ita hominem in ignorantia, ut non interponat auctoritatem suam tamquam a supremo legislatore progredientem. Cui si homines voluntarie resistunt, rei fiunt coram Deo. Nam etiamsi positivam legem non habent, „ipsi sibi sunt lex, qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis conscientia ipsorum et inter se invicem cogitationibus accusantibus aut etiam defendentibus in die, cum iudicabit Deus occulta hominum“ (Rom. 2, 14 sqq.). Fontes revelationis docent actus omnes moraliter bonos et malos (ergo factos ab homine habente sufficientem usum rationis) in divino iudicio ponderatum et sententia divina retributum iri. Quamdiu autem lex divina nondum se auctoritative manifestavit hominibus, hi nondum capaces sunt actuum perfecte moralium et a malis arcentur vel metu poenarum ab aliis hominibus infligendarum vel similibus considerationibus ex convictu humano derivatis.

Nos utique saepissime non possumus diiudicare, utrum homo laboret ignorantia culpabili an inculpabili. Possunt etiam homines se ipsos et alios decipere, quod attinet ad statum suum internum. Ex revelatione haurimus sola principia doctrinae moralis; iudicium de subiectiva bonitate et malitia hominum Deo relinquimus, qui suo tempore „manifestabit consilia cordium“ (1 Cor. 4, 5). Cf. supra n. 561 sqq. 570 sqq.

684. ***Pars II.*** **Universalis regula moralitatis est voluntas divina.**

Nam Deus, sicut quaedam necessario praecipit aut prohibet, ita alia pro libitu suo praecipit aut prohibet, et ideo integrum ordinem moralitatis aliunde discere non possumus nisi ex cognita voluntate divina. Ratio est, quia multa sunt, quae relate ad summum bonum et ultimum finem ex natura sua indeterminate se habent. Ita Deum coli ab hominibus est absolute necessarium; at non est necessarium eum coli die sabbati aut dominica. Ergo ad Deum pertinet res tales indifferentes determinare et ex variis mediis eligere ad finem ultimum ea, quae placent; sicut enim Deus est finis ultimus, ita ipsius est constituere de iis, quae ad hunc finem referuntur. Fit haec determinatio per legem positivam; illa vero, quae absolute necessaria sunt, pertinent ad legem naturalem. „Sola igitur voluntas divina est prima regula universalis bonitatis et malitiae actuum humanorum apud theologum,

esto detur alia regula quoad nos prior bonitatis et malitiae secundum quid, mediante cuius cognitione pervenimus naturaliter ad cognitionem illius alterius regulae per se et specialiter primae" (*Esparza,* De act. hum. q. 20, ad 5, a. 2). Cf. supra n. 618 et infra n. 689 sq.

685. *Schol.* Num voluntas humana, ut sit bona, debeat necessario conformari voluntati divinae.

Varii casus distinguendi sunt:

a) *Si Deus praecipit, ut homo velit aliquid,* voluntas humana, ut sit bona, debet conformari voluntati divinae. Potest tamen voluntas humana habere affectum simplicem ad contrarium, quia Deus hunc affectum non prohibet, sicut voluntas Christi, quamvis parata esset ad moriendum, habebat tamen simplicem affectum non moriendi. Neque vero licet etiam simplici affectu desiderare, ut voluntas Dei non impleatur, sed solum, si agitur de re, quam Deus libere vult, desiderare licet, ut Deus contrarium velit.

Si Deus non efficaciter aliquid praecipit, sed meram complacentiam alicuius rei habet, licet homini contrarium velle, ut, si Deus suadet virginitatem, homo potest eligere matrimonium. A fortiori homo non necessario debet habere eum actum, quem Deus ei permittit. Ratio per se evidens est.

b) Si agitur non de actu humano, quem Deus praecipit vel permittit, sed *de aliis rebus, quas Deus vult,* patet hominem non debere positivum actum habere circa omnia, quae Deus vult, quia Deus multa vult, quae ad nos non pertinent. Si tamen volumus habere actum circa ea, quae Deus efficaciter vult, non licet nobis ullo modo velle contrarium, ita ut vellemus, si possibile esset, voluntatem divinam effectu frustrari. E. g. non licet velle liberare damnatos ex inferno. Potest nihilominus homo simplici affectu discordare a voluntate divina quoad obiectum materiale secundum se consideratum, sicut si filius vult patrem vivere, quem Deus vult mori, licet haec voluntas Dei nota sit. Ratio est, quia Deus ut provisor universalis respicit rationes universales, cum homo privatus ad particulares rationes attendere debeat. Unde tunc nulla est formalis repugnantia inter voluntatem divinam et voluntatem humanam, quia homo, quamquam aliquid aliud velit atque Deus sub particulari respectu, tamen retinet voluntatem universalem, ut Deus glorificetur et eius voluntas impleatur. Immo si Deus habet solam voluntatem permittendi peccatum, homo potest obligari, ut omni modo conetur peccatum impedire. Generatim si Deus habet motivum honestum volendi malum morale, quod motivum homo habere non potest, non licet homini idem obiectum materiale velle, quod vult Deus (cf. *S. Thomas* 1, 2, q. 19, a. 10). Ita Deus potest velle odio habere inimicos nostros; nobis vero non licet velle, ut Deus velit eos odio habere (Rom. 12, 19 20), quia bonum iustitiae vindicativae procurare non est nostrum.

Prop. LXXIII. **Proxima regula moralitatis est dictamen conscientiae practice certum, licet forte invincibiliter erroneum.** Sententia communis (Sum. 1, 2, q. 19, a. 3 5 6).

686. ***Nota.*** Quia de hac re agitur tum in ethica naturali tum in theologia morali, pauca tantum principia dogmatica hic stabiliemus, ea, quae magis ad praxim pertinent, aliis relinquentes.

Conscientia est actus intellectus practici ultimo dictantis, quid ut moraliter bonum faciendum, quid ut moraliter malum vitandum sit. Dicitur „ultimo dictantis", ut distinguatur a *synteresi* (synderesi, cf. *S. Thomas* 1, q. 79, a. 12) seu intellectu principiorum practicorum universalium[1], cum conscientia versetur circa particulares operationes. Potest quidem conscientia intellegi etiam habitualis intellectus boni et mali moralis, sed plerumque intellegitur actus. „Dicitur enim conscientia testificari, ligare vel instigare vel etiam mordere sive reprehendere. Et haec omnia consequuntur applicationem nostrae cognitionis vel scientiae ad ea, quae agimus" (*S. Thomas* 1, q. 79, a. 13). Iudicat autem conscientia tum de iis, quae iam facta sunt, in quantum moraliter permanent, tum de iis, quae hic et nunc fiunt, tum de iis, quae in futurum facienda sunt. Hic quaerimus de conscientia, quae ut norma agendi praecedit ipsam actionem; et haec *potest etiam definiri:* iudicium proxime practicum de liceitate actionis hic et nunc ponendae. Non bene quidam (Henricus, Durandus) dixerunt conscientiam esse inclinationem aut operationem voluntatis (cf. *Suarez,* De bon. et mal. act. hum. disp. 12, sect. 1, n. 1); discernere enim et iudicare et legem manifestare est intellectus. Unde apostolus scribit: „Cum gentes, quae legem non habent, naturaliter ea, quae legis sunt, faciunt, eiusmodi legem non habentes ipsi sibi sunt lex; qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis conscientia ipsorum, et inter se invicem cogitationibus accusantibus aut etiam defendentibus" (Rom. 2, 14 sq.).

Quia *divisiones conscientiae* alibi explicantur, sufficit hic notasse, quid sit conscientia *practice certa,* videlicet est ea, quae sine formidine erroris dictat: ita esse agendum. Quamdiu tale iudicium non est formatum, proprie non adest conscientia, sed carentia conscientiae circa honestatem actus, quae carentia reductive solum nominatur conscientia. Potest vero cum conscientia practice certa coniungi *dubitatio speculativa,* ut si quis dubitans, utrum votum emiserit necne, iudicat licere sibi non implere votum. Ergo in hoc casu denominatio dubii est conscientiae mere externa. Cf. *V. Frins,* De actibus humanis III, Friburgi Br. 1911, n. 61 sqq.

687. ***Pars I.*** **Proxima regula moralitatis est conscientia.**

Nam voluntas non potest aliter ferri in obiectum nisi ut propositum ab intellectu. Ergo si intellectus proponit obiectum ut moraliter bonum,

[1] Cf. *O. Renz,* Die Synterese nach dem hl. Thomas von Aquin, Münster 1911.

voluntas illud amplectens fertur in bonitatem propositam, et sic actus eius est bonus; secus, si voluntas appetit obiectum propositum ut malum. Ergo actus voluntatis etiam in ordine morali specificatur ab obiecto sub ea ratione formali, sub qua illud attingit. Consequenter omnis alia regula ex dictamine rationis habet vim proximam inducendi bonitatem aut malitiam moralem in actus humanos. De qua re *S. Paulus* scribit: „Tu fidem habes [i. e. firmam persuasionem tibi aliquid licere]? Penes temetipsum habe coram Deo. Beatus, qui non iudicat semetipsum [agendo contra conscientiam aut cum dubia conscientia] in eo, quod probat! Qui autem discernit [i. e. rem illicitam esse putat], si manducavit [idolothyta vel alia, putans hoc non licere], damnatus est, quia non ex fide [i. e. non secundum dictamen conscientiae fide illustratae]. Omne autem, quod non est ex fide, peccatum est" (Rom. 14, 22 sq.).

688. *Debere conscientiae dictamen esse practice certum* omnes theologi docent (*Suarez,* De bon. et mal. act. hum. disp. 12, sect. 3, n. 2) et provocant ad illud Eccli. 3, 27: „Qui amat periculum, in illo peribit."[1] Nam homo agens cum dubio practico appetit obiectum ut fortasse cum peccato coniunctum, seu appetit obiectum, sive bonum sive malum est. Hic autem actus est moraliter malus, quia, ut apostolus ait, non est ex fide. Ergo ad bene agendum requiritur iudicium certum de honestate actus, sed ad male agendum sufficit rationabilis dubitatio de malitia actus. Neque tamen opus est ad bene agendum cognitione metaphysice certa et reflexa, sed sufficit cognitio directa et certitudo moralis, quam sibi quisque facile comparare potest; nam „quamvis sint multi, qui nesciant explicare hanc certitudinem per sua principia nec reducere illam ad syllogisticam formam, tamen vix potest aliquis reperiri, qui ratione utatur et tamen de suis actionibus nesciat iudicare absque haesitatione et formidine se bene et secure operari, quando iuxta cognitionem, quam assequitur, bona fide operatur, quod honestum videtur; et qui hoc iudicium ferre non potest, merito dici potest non operari ex perfecta humana deliberatione" (*Suarez* l. c. sect. 3, n. 3).

689. ***Pars II.*** **Regula moralitatis est etiam conscientia invincibiliter erronea,** i. e. quae quidem dictat ea, quae obiective non sunt recta, quam tamen hic et nunc deponere seu reformare homini non est moraliter (i. e. adhibita debita diligentia) possibile. Hoc cum *S. Thoma* (1, 2, q. 19, a. 5 et 6) communiter docent theologi, ut *Suarez* (l. c. sect. 4, n. 6) et *S. Alphonsus* (l. 1, n. 5). Immo ipse *S. Paulus* hoc clare indicat. Postquam enim dixit christianis licere omni cibo uti, cum nullus cibus sit per se communis, i. e. immundus: „Scio et confido in Domino Iesu,

[1] Mirum est paucissimos theologos, qui hoc principium negant, esse rigoristas, acerrimos probabilismi adversarios. Cf. *A. Astrain,* Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España VI, Madrid 1920, 125.

quia nihil commune per ipsum", tamen statim addit, nisi forte quis per errorem putet aliquem cibum communem esse: „Nisi ei, qui existimat quid commune esse, illi commune est" (Rom. 14, 14). Et alibi: „De escis autem, quae idolis immolantur, scimus, quia nihil est idolum in mundo. . . . Sed non in omnibus est scientia; quidam autem cum conscientia usque nunc idoli quasi idolothytum manducant; et conscientia ipsorum, cum sit infirma, polluitur" (1 Cor. 8, 4 7). Quod valet de malo, similiter valet de bono, et ratio utriusque est, quia homo eo modo rem appetit, quo ab intellectu proponitur. Itaque cum intellectus proponit rem ut praeceptam, voluntas eam appetendo vult implere praeceptum; si contra intellectus rem proponit ut prohibitam, voluntas eam appetendo appetit illicitum. Etsi enim id, quod intellectus proponit ut prohibitum, reapse sit fortasse praeceptum, tamen voluntas rem appetens eam appetit sub ratione prohibiti et consequenter male agit.

690. Sed hic oritur *difficultas.* Cum enim conscientia sit subiectiva applicatio obiectivae normae moralitatis, notio erroris videtur pugnare cum notione conscientiae, quia per iudicium erroneum non applicatur nobis obiectiva norma moralitatis, sed ab ea removemur. Ad quod *respondendum est* conscientiam erroneam opponi quidem obiectivae normae moralitatis materialiter, sed non formaliter. Quamvis enim partim ex ipsis essentiis rerum, partim ex libera Dei voluntate quaedam sint obiective honesta aut inhonesta, nihilominus formalis obligatio moralis haec est, ut faciamus id, quod ut bonum, vitemus autem id, quod ut malum apprehendimus. Iamvero hoc principium servat, qui conscientiam invincibiliter errantem sequitur, etsi id, quod agit, materialiter differat ab eo, quod obiective honestum est. Quare homo ita agens dicitur materiale peccatum committere, formaliter vero bonum opus facere. Quidam distinguunt legem Dei antecedentem et legem Dei consequentem, quarum haec ex suppositione erroris invincibilis hominem obligat. Ita antecedenter et per se non licebat Iacob accedere ad Liam, quia non erat uxor eius; postquam autem invincibiliter putabat eam, ad quam accedebat, esse uxorem suam, licite accedebat (Gen. 29, 20 sq.). Lex igitur antecedens prohibet aliquem actum pro circumstantiis cognitionis sufficientis; lex consequens eundem actum permittit supposito errore invincibili (cf. *Wirceburg.,* De act. hum. n. 173 sqq.). At praetereundum non est esse quaedam principia legis naturalis, quae non possunt invincibiliter ignorari ab eo, qui ratione utitur. Ergo qui contra haec praecepta agit, ad summum habet conscientiam vincibiliter erroneam. Cf. *Frins,* De act. hum. III, n. 24 sqq.

691. ***Schol.*** Cum actus moralis requirat libertatem, *conscientia erronea non potest efficere, ut actus non liber fiat peccaminosus.* Itaque cum homo involuntarie patitur e. g. cogitationes contra fidem, non peccat, quamvis falso iudicet se in his omnibus peccare; et similiter in aliis casibus.

Conscientia falso iudicans adesse peccatum, ubi non est, interdum vocatur *scrupulosa*. At rectius ita vocatur conscientia, quae timet (non firmiter iudicat) vel solet timere, ne peccatum sit, quod reapse non est peccatum.

Prop. LXXIV. Opinio practice et solide probabilis sufficit, ut actus iuxta eam honeste poni possit, si certitudo directa haberi nequit. Quaestio disputata.

692. ***Nota.*** Secundum ea, quae dicta sunt in thesi praecedenti, absolute requiritur ad honestatem actus, ut homo iudicium ultimo practicum certum habeat. Unde tenetur moralem diligentiam adhibere ad tale iudicium formandum. Potest autem accidere, ut etiam adhibita diligentia certitudo directe acquiri nequeat, sed ex utraque parte solidae rationes pugnent, ita ut intellectus uni parti assentiri non possit nisi cum rationabili formidine, ne oppositum sit verum. Qui exempla huius rei habere cupit, facile invenit in quolibet compendio theologiae moralis, ubi totiens haec occurrunt: Prima sententia affirmat, secunda negat, tertia distinguit. Unde certum est *posse esse opiniones oppositas, quarum quaelibet sit solide probabilis,* seu quarum quaelibet solidis rationibus nitatur. Secus enim explicari nequit, quomodo de tot quaestionibus post tantas disputationes nondum conveniat inter viros doctos. Ita in illa quaestione, utrum die dominica pingere liceat, alii negant, alii affirmant, utrique suas quoque rationes afferunt; unde *S. Alphonsus* concludit: „Negari non potest praedictam opinionem [quae cum limitatione pingere permittit] satis esse probabilem; nam etsi non constaret, quod pingere sit opus liberale, nec etiam constat esse servile“ (l. 4, n. 280). Hic igitur est casus, in quo et auctoritates externae et rationes internae graves et solidae stant aliae contra alias; ergo neutra sententia est certa, sed utraque solide probabilis.

693. Quando igitur quidam impugnatores probabilismi ita loquuntur, quasi non possint umquam duae oppositae opiniones esse solide probabiles, pugnant et contra factum et contra rationem. Neque minus hoc verum est de iis, qui dicunt: Si sit ratio solide probabilis ex una parte et ratio certo probabilior ex altera parte, rem iam fieri moraliter certam. Hoc est aperte falsum. Nam sententiae probabiliori, cui solide probabilis obstat, hoc essentiale est, ut maneat incerta et falsitatem non sufficienter excludat. Unde qui opinioni probabiliori adhaeret, est in periculo errandi, neque ullo modo certum est eum magis accedere ad veritatem, quam qui sequitur oppositam opinionem probabilem. Nam si hoc certum esset, eo ipso certum esset ex parte opinionis probabilioris stare veritatem, seu omnis probabilior opinio esset certe vera. Atqui hoc est absurdum, cum non raro opiniones certo tempore probabiliores postea inventae sint falsae. Si autem opposita fit „notabiliter“ probabilior, contraria sententia iam cessat esse solide pro-

babilis, et contra, quamdiu altera sententia manet solide probabilis, altera non potest esse (secundum practicam prudentiam) certo et notabiliter probabilior, ut recte notant *Wirceburgenses* (De act. hum. n. 240). Nam „vera probabilitas consistit in eo, quod pro se habeat motiva gravia, quod contra se nihil certi habeat, quod argumenta contraria probabiliter solvat" (l. c. n. 251). Si argumenta pro parte et altera petuntur ex fonte plane eodem, utique maior probabilitas destruit minorem. Verum hoc plerumque non accidit, sed, prout res consideratur secundum unum respectum aut alterum, modo haec opinio modo altera videbitur probabilior. Quia enim in hoc casu principia diversa assumuntur ad probandum, altera probabilitas per alteram non afficitur. E. g. si pro una parte stat maior auctoritas externa, pro altera vero parte stat solida ratio interna, quam illi auctores non sufficienter consideraverunt vel ignoraverunt, augendo numerum auctorum numquam poteris detrahere pondus rationi internae.

694. Haec si prae oculis habentur, *futiles apparent rationes eorum, qui dicunt semper, si adsit probabilitas maior, non iam posse intellectum assentiri oppositae propositioni ut vere probabili.* Si e. g. ex quinque horologiis aeque bonis tria indicant mediam noctem transiisse, duo indicant nondum transiisse, prudenter assentiri possum ut probabili huic propositioni: media nox nondum transiit; quamvis opposita sit certe probabilior. Sin quis cum *S. Alphonso* (l. 1, n. 56 sq.) propositiones contradictorias, quarum neutra est moraliter certa, vult dicere aeque vel fere aeque probabiles, eas vero, quae in comparatione cum aliis hoc modo non sunt fere aeque probabiles, dubie vel tenuiter probabiles, re nobiscum consentit, quamvis modus loquendi regulis philosophiae non sit plane consonus et facile confusionem pariat (cf. Zeitschrift für kathol. Theologie, Innsbruck 1879, 278 sqq. 293 sqq.; *Frins,* De act. hum. III, n. 193 sqq. 224).

695. Nos igitur dicimus posse esse opiniones, quae sint certe et solide probabiles, licet oppositae sint etiam probabiles, immo fortasse probabiliores. Loquimur autem *de opinionibus practice probabilibus,* i. e. quae dictant probabile esse licere omnibus consideratis ita et ita agere. Neque enim quaelibet propositio speculative probabilis potest eo ipso servire ad honeste agendum, quia potest aliquod principium intercedere, quo hoc prohibetur, ut lex, pactum, consuetudo, caritas, iustitia, religio. Ita si habeo duos liquores, quorum alter certe est aqua, alter probabiliter tantum, non licet hoc altero uti ad baptizandum; nam principium certum est materiam certam in administrandis sacramentis adhibendam esse, si haberi possit[1]. Ergo nullo modo est probabile

[1] Idem valet, si certum est unum liquorem esse aquam, et solum probabilius est alterum quoque liquorem esse aquam; nam in his rebus absolutus tutiorismus sequendus est, si fieri potest, non vero probabilismus neque probabiliorismus. De his et aliis similibus quaestionibus cf. *Frins* l. c. n. 240 sqq.

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

licere baptizare illa materia, quae probabiliter est aqua, sed certum est hoc non licere. De solis igitur sententiis practice probabilibus hic est sermo, quod si prae oculis habetur, *nulla exceptio statuenda est quoad usum probabilismi.*

696. Dicimus igitur: Si post sufficientem inquisitionem ad certitudinem perveniri nequit, sed constat de sententia solide probabili, posse formari syllogismum, per quem homo ex cognitione directe probabili veniat ad iudicium reflexe certum. In hoc enim est indoles systematis probabilismi, ut doceat posse hominem ex iudicio directe probabili formare iudicium reflexe certum, quod ad honeste agendum requiratur, hoc modo:

Certum est me posse probabiliter ita honeste agere.

Atqui certum est mihi licere sententiam practice probabilem sequi.

Ergo certum est me agere honeste, si ita agam. — Tota quaestio est, num minor huius syllogismi sit vera, seu num honeste agat, qui iuxta opinionem probabilem agit.

697. ***Arg. 1.*** **Ex ratione interna.**

Licet homini omne bonum appetere, quamdiu quoad particulare bonum ei non certo constat hoc sibi esse illicitum. Atqui quando solide probabile est esse licitum, non certo constat esse illicitum. Ergo in hoc casu licet ei bonum appetere.

Ad mai. Quando homo sequitur opinionem probabilem, non appetit ipsam probabilitatem, sed appetit aliquod determinatum bonum, quod ei appetere probabiliter licet, probabiliter non licet. Ratio boni est obiectum omnis actionis humanae, neque potest homo agendo nisi bonum appetere, et obiectum, quod appetit, specificat actum eius. Ex altera parte nullum bonum est obiectum inhonestum sub ratione boni, sed sub ratione discrepantis a recto ordine. Unde, quia homo a natura factus est ad appetenda bona sibi convenientia (etiam utilia et delectabilia, ut supra explicatum est), tam diu appetens bonum suo iure utitur, quamdiu non probatur discrepantia a recto ordine. Iamvero ubi est solida probabilitas pro liceitate, non probatur haec discrepantia. Ergo manet homo in possessione sui iuris. Obiective utique ex duobus contradictoriis (scilicet obiectum esse honestum aut esse inhonestum) unum tantum est verum. At obiectiva veritas non influit in moralitatem actus nisi mediante cognitione. Unde, quamdiu homo, postquam cum sufficienti diligentia omnes circumstantias consideravit, probabiliter iudicat se etiamtum esse in possessione libertatis, tam diu licite sua libertate utitur. *Libertas igitur appetendi omne bonum conveniens in possessione est, quamdiu non certo probatur eam hic et nunc ex hac possessione excidisse.* E. g. tam diu licet mihi cibos convenientes edere ad refocillandas vires corporis, quamdiu non certo constat obstare ecclesiae interdictum. Ergo, si est solide probabile tale inter-

dictum non adesse, honeste utor mea libertate. Idem valet, si constat quidem legem adesse, sed si probabile est eam ad hunc casum non applicari. Cf. *Frins* l. c. n. 144 252.

698. „Hinc *inepte arguit quidam auctor* dicens: ‚Ubi dubium est, an adsit lex, consequenter dubium etiam est, an adsit libertas.‘ Male, dico, arguit; nam ubi dubium est, an adsit lex, certum est legem non obligare; docet enim *S. Thomas* (De verit. q. 17, a. 3): quod ‚nullus ligatur per praeceptum aliquod nisi mediante scientia illius praecepti‘. Patet autem scientiam importare cognitionem certam de lege; et huius ratio etiam patet, quia lex, donec est dubia, non est sufficienter promulgata; atqui lex non sufficienter promulgata non habet virtutem obligandi sive ligandi, ut ait doctor angelicus; ubi autem non exsistit lex ligans sive prohibens, homo licite operatur, ut ait idem S. Thomas.“ Ita *S. Alphonsus* (l. 1, n. 67), qui postea (n. 75 sqq.) multis argumentis defendit hanc thesim: „Lex incerta non potest certam obligationem inducere, quia hominis libertas anterius ad legis obligationem possidet“. et ostendit hoc etiam valere de lege aeterna; nam priusquam haec per certam cognitionem homini promulgatur, homo liber est. Porro multis citatis textibus ostendit hanc esse doctrinam veterum doctorum. Cf. *Frins,* De act. hum. III, n. 247 sqq. 263; *Lehmkuhl* I, ed. 12, n. 176 sqq.

699. Similiter *Esparza* ait: „Cum voluntati evidenter innotescat se esse sui iuris [in appetendis bonis, ad quae naturalem capacitatem et inclinationem accepit], dum non innotescit pari evidentia [i. e. ea certitudine, quae in humanis actibus sufficere debet] restringi sibi lege aliqua contraria dominium quoad aliquem actum, non deturbatur a priori possessione nec tenetur admittere incertas iuris certi exceptiones“ (De act. hum. q. 23, a. 12)[1]. Cf. *Wirceburgenses,* De act. hum. n. 252 254; *Bouquillon,* De act. hum. n. 339: Études IX, Paris 1866, 193 sqq.

---

[1] In appendice, quam postea Theologiae suae addidit, *Esparza* (n. 152 sqq.) dicit magni momenti esse distinctionem „inter opinionem evidenter atque omnino indubitanter seu probabiliorem seu minus probabilem, et opinionem non usque adeo patenter seu probabiliorem seu minus probabilem, sed cuius seu superioritas seu inferioritas supra aut infra oppositam sit aliquousque dubia, obscura et anceps“. Hanc distinctionem communiter non inveniri apud theologos neque ab ipso antea fuisse commemoratam, quia doctrina probabilismi „respicit opiniones, quae tamquam probabiles circumferuntur apud auctores classicos et approbatos communiter, ita ut agnoscantur probabiles ab iis etiam, a quibus reiciuntur tamquam falsae. Inter eiusmodi autem opiniones, tametsi quaelibet earum sint suis oppositis probabiliores aut minus probabiles reipsa . . . nullae tamen sunt, quarum maior seu minor probabilitas seu excessus vel inferioritas supra oppositam opinionem sit indubitata et evidens ac facile pervia. Opinio, quae tanta huiusmodi perspicuitate est verisimilior aut minus verisimilis, non amplius dicitur probabilis, sed quae est ita verisimilior, dicitur certa moraliter; et quae est eodem modo minus verisimilis, dicitur improbabilis“. Dicit hunc excessum non frequenter, sed raro inveniri inter opiniones oppositas probabiles, et probabilioristas errare contrarium censentes. Patronos vero usus liciti opinionis

700. ***Arg. 2.*** **Ex auctoritate theologorum.**

Quaestio de liceitate sequendi opinionem probabilem faventem libertati, relicta probabiliore favente legi, numquam sub hac determinata formula a theologis tractata est ante saeculum XVI, quando a *Barthol. de Medina* O. Pr. primum haec thesis posita est: „Si est opinio probabilis, licet eam sequi, licet opposita sit probabilior" (In 1, 2, q. 19, a. 6, concl. 3). Similiter *Dom. Bañes:* „De opinionibus prioris generis [quae versantur solum circa licitum et illicitum] verum est posse hominem sequi probabilem opinionem, relicta probabiliore" (In 2, 2, q. 10, a. 1, dub. 3, concl. 4, ed. Venet. 1602, col. 494). Quae sententia ex illo tempore tam universaliter recepta est, ut per spatium centum annorum et ultra vix adversarium habuerit. *Vazquez* dicit hanc sententiam esse veram et in scholis communem (In 1, 2, disp. 62, c. 4, n. 14). Etiam *Suarez* argumentatur ut ex communiter agnito „principio generali, quod in moralibus licet practice operari iuxta opinionem probabilem, etiamsi speculative minus probabilis censeatur" (De irregul. disp. 40, sect. 5, n. 6. Cf. De bon. et mal. act. hum. disp. 12, sect. 6, n. 8; De relig. tract. 10, l. 4, c. 15, n. 21). Card. *de Lugo:* „Quando ultimum iudicium et ultima regula probabiliter iudicat hic et nunc licere hanc operationem, semper licite operamur" (De iur. et iust. disp. 16, n. 97). *Esparza* ait: Hanc sententiam docent „fere omnes postremi huius saeculi auctores, hoc est, fere omnes, qui hac de re egere diligenter, distincte ac in propriis terminis, idque consensu usque adeo unanimi, ut vix sit ullus, qui aperte ac indubitanter renitatur, praeter unum Comitolum [S. J.], qui fundamentis ductus admodum languidis, censuram tulit manifeste nimiam contra communem sententiam, cui procul dubio standum est" (De act. hum. q. 23, a. 6). *Mastrius:* „Haec est communissima et receptissima sententia in omni schola in hoc currenti saeculo" (In 2, dist. 5, q. 2, a. 1, n. 45, cf. n. 53).

Atqui sententia, quae ab omnibus fere doctoribus omnium scholarum, ceteroquin maxime inter se dissentientium et pugnantium, per tantum tempus tamquam plane certa docebatur, non potest esse falsa; atque hoc eo minus, quia secus eo tempore tota ecclesia in rebus morum errore infecta fuisset in gravissima quaestione, nullo pontifice. nullo episcopo repugnante (cf. quae de hoc invicto argumento optime disserit *Lacroix* l. 1, n. 269 sqq.).

701. Neque vero doctrina probabilismi saeculi XVI ut nova introducta est, sed omnibus illis theologis firmiter persuasum erat se sequi doctrinam veterum doctorum. Ceterum hoc ita esse facile patet in-

---

minus probabilis et minus tutae non loqui de opinione tam evidenter minus probabili, ut debeat dici moraliter improbabilis et opposita moraliter certa.

[Unde facile est diiudicare, num, ut quidam volunt, Esparza reliquerit probabilismum et ad aequiprobabilistas transierit. Solus modus loquendi non omnino placet, ut supra dictum est.

spicienti e. g. libros *S. Thomae* (In 4, dist. 21, q. 2, a. 3 ad 3; Quodl. 9, a. 15, collatis 1, 2, q. 90, a. 4: q. 19, a. 4 ad 3; De verit. q. 17, a. 3), *S. Bonaventurae* (In 4, dist. 38, a. 2, q. 3), *S. Antonini* (S. p. 1, tit. 3, c. 10, § 11, reg. 4). Postea vero acerrimi quidem impugnatores probabilismi exstiterunt; at haec impugnatio initium sumpsit non a fidelibus ecclesiae filiis, sed a iansenismi sectatoribus; et maxime ab iis continuata est, qui iansenismo favebant. Sed non obstantibus his impugnationibus probabilismus victoriam obtinuit. „Iam enim [probabilismi principia] traduntur in seminariis tamquam basis totius theologiae moralis, defenduntur in universitatibus, commendantur ab episcopis; auctores autem moderni fere omnes probabilismum proposuerunt" (*Bouquillon*, De act. hum. n. 344; cf. eiusdem Theolog. moral. fundament., ed. 2., 548 sqq.; *Frins*, De act. hum. III, n. 265 sqq.; *Lehmkuhl* I, ed. 12, n. 162 sqq.). Historiam disputationum de probabilismo, quae saeculo XVII movebantur, diligentissime exponit *Ant. Astrain*, Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España VI (Madrid 1920) 139—372.

702. ***Arg. 3.*** **Ex exclusione aliorum systematum.**

Damnatus est ab *Alexandro VIII tutiorismus* absolutus: „Non licet sequi opinionem vel inter probabiles probabilissimam" (*Denz.* n. 1293), ab *Innocentio XI laxismus:* „Generatim, dum probabilitate, sive intrinseca sive extrinseca, quantumvis tenui, modo a probabilitatis finibus non exeatur, confisi aliquid agimus, semper prudenter agimus" (*Denz.* n. 1153)[1]. Ergo inter catholicos iam solum potest esse quaestio de probabilismo moderato, quem supra explicavimus, aut de aequiprobabilismo, aut de probabiliorismo. Cf. *Frins* l. c. n. 216 sqq.

Iam *probabiliorismus pugnat cum sana ratione.* Aut enim eius defensores sequuntur sententiam probabiliorem faventem libertati, quia probabilior est, sola probabilioritate innixi; et haec est doctrina laxa et immoralis; nam qui stat in sola probabilioritate iudicii practici, se exponit probabiliter periculo committendi peccatum, id quod numquam licet. Aut utuntur principio reflexo, vi cuius veniunt ad iudicium practicum certum; et, si hoc faciunt, debent probabilistis eandem libertatem concedere, qui docent ex sententia solide probabili formari posse iudicium certum. Porro, si licet sequi opinionem probabiliorem, licet sequi opinionem probabilistarum; nam eorum systema, auctoritate tot tantorumque theologorum fultum, est longe probabilius quam contrarium. Neque systema probabiliorismi est tutius, quia aptum est ad coniciendos homines in maximas perplexitates et scrupulos et inde in peccata.

703. *Aequiprobabilismus autem aut coincidit cum moderato probabilismo aut admitti nequit.* Nam si docet, ut libertas maneat in possessione,

[1] Hanc sententiam non docuisse Tamburinum, cui saepe adscribitur, ostendit *Didacus de la Fuente Hurtado,* Theolog. reform. diss. 3, c. 1.

sententiam faventem legi non debere esse tanto probabiliorem, ut opposita solide probabilis esse cesset, idem docent probabilistae. Sin docet hominem, ut licite agat, debere semper perspicere non solum sententiam, quam sequitur, esse solide probabilem, sed etiam nullum esse excessum probabilitatis in opinione favente legi, postulatur aliquid in rebus moralibus impossibile, et pugnatur contra omnes theologos, qui docuerunt naturalem hominis libertatem non posse restringi nisi lege moraliter certa, et sic subvertitur illud principium, cui ultimatim etiam doctrina aequiprobabilismi inniti debet, ut rationabilis sit.

Solutiones difficultatum habentur apud *Lehmkuhl* I, ed. 12, n. 181 sqq. Cf. de aequiprobabilismo: Zeitschrift für kathol. Theologie, Innsbruck 1879, 295 sqq.; *Frins* l. c. n. 223 sqq.; de tota quaestione: Untersuchungen über die verschiedenen Moralsysteme. Von Dr. *K. A. Leimbach,* Fulda 1894.

704. ***Schol. 1.*** *Linsenmann* (Moraltheologie 125) vult omnes quaestiones morales solvere ex principio de collisione officiorum. Secundum eum non est dicendum: aut libertas („Willkür", quod non est idem ac libertas) aut lex, sed: aut ratio (Vernunft) aut littera legis. Videlicet non minus officium mihi incumbit servandi me liberum ab irrationabili servitio litterae, quae occidit, quam officium servandi spiritum legis. Unde, qui serviliter litterae inhaeret, non solum sub hac ratione bonum opus non facit, sed contra altiorem legem rationis peccat. Ergo inter legem verae libertatis et inter legem, quae restringit libertatem, eligendum est, id quod fieri debet non secundum merum arbitrium, sed secundum certum principium; hoc autem principium est: libertatem non esse restringendam, nisi necessitas restrictionis certo probetur. — Dicendum est hanc doctrinam videri nostrae concordem, sed paulo obscurius expressam. Quae vero ille doctor contra probabilismum obicit, omnino non tangunt doctrinam, ut supra explicata est.

705. ***Schol. 2.*** *Scriptores acatholici* non raro invehuntur in probabilismum ut in perniciem omnis moralitatis. Dicunt enim hanc doctrinam esse excogitatam ad convertenda omnia fere peccata mortalia in venialia, ad confundendas conscientias, ad delenda peccata per nova peccata, ad excusanda flagitia maxime probrosa, ad ostendendam scelestissimis hominibus viam reconciliationis cum ecclesia, non per veram paenitentiam, sed obstupefactis conscientiis, esse diabolicam perversionem principiorum moralium, esse vocem gehennae. — Haec non indigent refutatione, cum aperte prodant aut crassam ignorantiam aut calumniandi audaciam, qualis ne a laxissimo quidem probabilista a gravi immoralitate excusari potest. Nihilominus Dr. *Harnack* eas, quas modo attulimus, multasque alias non minus putidas declamationes pro historia dogmatum venditat (Dogmengesch. III, ed. 4, 748 sqq.). Sane bene fundata est doctrina, quae impugnari nequit nisi talibus

armis, de quibus valet verbum psalmistae: „Sagittae parvulorum factae sunt plagae eorum“ (Ps. 63, 8).

706. ***Schol. 3.*** Hac nostra aetate nonnulli maiore forte zelo quam prudentia acerrime contendunt *S. Alphonsum ultimis annis vitae suae mutasse sententiam* et reiecto probabilismo simplici statuisse systema aequiprobabilismi. Hoc quidem loco, ubi in principia inquirimus, hanc quaestionem historicam de mutatione facta aut non facta agitare non libet. Sed dicimus: Ex principiis supra propositis et ex auctoritatibus allegatis probatur probabilismus simplex et moderatus. Si cui autem placet probabilismum moderatum in oppositione ad probabilismum laxum vocare aequiprobabilismum, non pugnamus de nomine. Sed certum est principales theologos omnes per multa saecula docuisse probabilismum simplicem et moderatum. Unde si qui volunt his omnibus auctoritatibus auctoritatem S. Alphonsi opponere, viderint ipsi, num tali modo honori Sancti doctoris consulant. Si quis vero eo progrediatur, ut asserat doctores illos, de quibus diximus, docuisse aequiprobabilismum ut systema distinctum a probabilismo, is supponit valde credulos lectores, qui numquam ipsi libros inspexerint, sed contenti sint aliorum decretis. Possunt quidem ex scriptis probabilistarum quidam particulares casus afferri, in quibus ob speciales rationes decisio fit in favorem legis non plane certae; at quaestio hic non est de quibusdam applicationibus, sed de principiis, quae ab illis theologis, quos nominavimus, sine ulla ambiguitate in favorem probabilismi simplicis posita sunt. Systema aequiprobabilismi a quibusdam theologis Societatis Iesu initio saeculi XVIII excogitatum, inter quos eminet *Antonius Mayr,* prioribus saeculis prorsus ignotum fuit. Cf. pro aequiprobabilismo: „Apologetica de aequiprobabilismo . . . auctore *P. I. De Caigny*“, Tornaci 1894; pro probabilismo: „Apologeticae de aequiprobabilismo . . . Crisis. Auctore *G. Arendt*“, Friburgi Brisg. 1897, et eiusdem auctoris: „Aequiprobabilismus ab ultimo fundamento discussus“, Romae 1909; *Frins,* De act. hum. III, n. 303 sqq. Maxime vero commendandus est libellus a. 1906 Friburgi Brisg. editus: „Probabilismus vindicatus“ ab *Aug. Lehmkuhl,* quo haec quaestio sobrie et erudite discutitur. Alii auctores multi ibi citantur. Etiam his ultimis annis varia opera de hac quaestione in lucem prodierunt, non tam res novae alicuius momenti prolatae sunt.

APPENDIX AD PROP. X.

707. Quia saepe comparant hexaemeron biblicum cum cosmologia babylonica, iuverit hic brevem conspectum eorum exhibere, quae „septem tabulis historiae creationis", ab *L. W. King* editis (The seven tablets of creation, vol. I, London 1902) continentur, ut, qui volunt, possint sibi ipsi formare iudicium similitudinis vel dissimilitudinis inter narrationes biblicam et babylonicam. Quae in illis tabulis ita destructa sunt, ut sensum prae se non ferant, omitto. Quae ad creationem non pertinent, summatim tantum indico.

TABULA I.

1. Quando supra caelum non appellabatur,
2. Et terra infra nomen nondum habebat,
3. Et primaevus Apsū, qui genuit ea,
4. Et Tiamat, utriusque mater, —
5. Aquae eorum miscebantur simul,
6. Et campus non erat formatus, neque solum uliginosum videbatur,
7. Quando nullus deorum vocatus erat in exsistentiam,
8. Neque quisquam nomen habebat, neque sortes [erant destinatae]:
9. Tunc creati sunt dii in medio [caelo],
10. Laḫmu et Laḫamu vocati sunt in exsistentiam.

(A versu 11—21 sequuntur nomina deorum et voces incerti sensus.)

22. Sed T[iamat et Apsū] erant (etiamtum) in confusione
23. Turbati sunt

(24—28 versus corrupti.)

29. Tunc Apsū, genitor magnorum deorum,
30. Clamavit ad Mummu, ministrum suum, et dixit ad eum:
31. „O Mummu, qui oblectas spiritum meum,
32. „Veni, ad Tiamat [eamus]"
33. Ita iverunt et ante Tiamat prostrati sunt.
34. Consilium inierunt de diis [filiis suis].
35. Apsū aperuit os suum et dixit
36. Et ad Tiamat splendidam direxit [verbum].

(In sequentibus, valde mutilis, Apsū exponit deos velle statum chaoticum in ordinem redigere et ita turbare requiem ipsorum. Unde

consilium capiunt bellum faciendi contra deos et eorum opus impediendi. Dein describuntur arma et monstra varia, quae Tiamat producit ad debellandos deos.

127. Inter deos, qui erant filii eius, in quantum ei ferebant [auxilium],
128. Exaltavit Kingu; in medio eorum [evexit] eum [in potestatem],
129. Ut praecederet ante copias, ut duceret [exercitum].
130. Ut daret signum pugnae, ut procederent ad pugnandum.
(Haec dein magis. amplificantur.)
137. Dedit ei tabulas sortis, in pectore [eius] posuit eas, [dicens]:
139. „Praeceptum tuum non erit sine effectu, et [verbum oris tui implebitur]."
140. Tunc Kingu (sic) evectus, adeptus [potestatem Anu]
141. [Decrevit] sortes inter deos, filios suos [dicens]:
142. Apertura oris vestri [exstinguat] deum ignis;
143. Quicumque magnificatus est in pugna, [ostendat suam] potentiam.

TABULA II.

(Deus Ea detexit consilia Tiamat contra deos, quae iterum late exponuntur iisdem fere verbis atque in praecedenti tabula. His auditis deus Anšar rogat filium suum Anu, ut eat ad Tiamat eamque pacificet. At hic non potest stare ante conspectum Tiamat et redit. Sed deus Marduk suadet, ut bellum geratur contra Tiamat, et se offert ad pugnandum contra eam; quod consilium Anšar approbat et bonum exitum exoptat.)

TABULA III.

(Dii conveniunt, et auditis a Gaga, nuntio dei Anšar, molitionibus Tiamat deae, constituunt Marduk deum ducem belli contra eam gerendi, et dein prae gaudio vino se inebriant.)

TABULA IV.

(Marduk laudatur, vota ei offeruntur; ipse ostendit diis potentiam suam faciendo prodigia.)

27. Cum vidissent dii, patres eius, (impletionem) verbi sui,
28. Gaudebant et honores deferebant (ei, dicentes): „Marduk rex est."
29. Contulerunt ei sceptrum et thronum et anulum,
30. Dant ei invisibilia arma, quae superant inimicum.
31. „Vade et abscinde vitam Tiamat,
32. „Et fac, ut venti auferant sanguinem eius in loca secreta."
(Marduk praeparat arma et inter alia rete ad capiendam Tiamat.)
65. Et dominus accessit, inspexit interiores partes Tiamat,
66. Percepit murmur Kingu, sponsi eius.
67. Cum (Marduk) inspiceret, (Kingu) turbatus est in progressu suo.
68. Voluntas eius destructa est, et motus eius cessabant.

69. Et dii, adiutores eius, qui incedebant ad latus eius,
70. Videbant ducis sui [. . .], et visus eorum turbatus est.
71. Sed Tiamat [. . .] non vertebat dorsum,
72. Labiis indeficientibus proferebat rebellia verba:
(sensus sequentium est obscurus).
93. Tunc processerunt Tiamat et Marduk, deorum consiliarius;
94. Ad pugnam procedebant, ad proelium appropinquabant.
95. Dominus rete suum expandit et cepit eam,
96. Et malum ventum, qui post [eum] erat, immisit in faciem eius,
97. Quando Tiamat aperiebat os suum pleno hiatu,
98. Impulit malum ventum, cum nondum clausisset labia sua.
99. Terribilis ventus implevit viscera eius,
100. Et animus eius deficiebat eam, et late aperuit os suum.
101. Ipse arripuit hastam et disrupit ventrem eius,
102. Separavit interiores partes eius, percussit cor [eius].
103. Superavit eam et abscidit vitam eius.
(Porro describitur, quomodo vicerit et puniverit asseclas eius et abstulerit tabulas sortis a deo Kingu et in suo pectore deposuerit.)
129. Et stetit super posteriores partes Tiamat
130. Et immisericordi clava caput eius contrivit.
131. Dissecuit canales sanguinis eius,
132. Et fecit, ut aquilo portaret eum in secreta loca.
133. Patres eius aspiciebant et gaudebant et laeti erant;
134. Dona et munera ei afferebant.
135. Tunc dominus cessavit, aspiciens corpus eius mortuum,
136. Dum dividebat carnes . . . et astutum consilium cepit.
137. Dissecuit eam sicut planum piscem in duas partes;
138. Alteram partem eius posuit ut operimentum caeli.
139. Fixit repagulum, posuit custodem.
140. Iussit, ne permitterent aquas eius egredi foras.
141. Perambulavit caelos, inspexit regiones [eorum]
142. Et supra abyssum posuit habitationem Nundimmud.
143. Et dominus mensus est structuram profundi.
144. Et fundavit E-šara, mansionem similem ei.
145. Mansionem E-šara, quam creavit ut caelum.
146. Fecit Anu, Bel et Ea habitare in regionibus suis.

TABULA V.

1. Ipse (i. e. Marduk) fecit stationes magnorum deorum.
2. Stellas, imagines eorum, ut stellas Zodiaci fixit.
3. Ordinavit annum et divisit in sectiones.
4. Decem mensibus assignavit stellas tres
5. (versus corruptus)
6. Stationes Nibir (Iovis) fundavit ad determinandos terminos eorum,

7. Ne quisquam erraret aut a via deflecteret.
8. Posuit stationem Bel et Ea simul cum eo.
9. Aperuit magnas portas ex utraque parte.
10. Forte fecit repagulum ad sinistram et ad dextram.
11. In medio earum fixit Zenithum.
12. Fecit, ut deus luna eluceret, noctem commisit ei.
13. Constituit eum, ens nocturnum, ad determinandos dies.
14. Singulis mensibus sine intermissione corona operuit (?) eum [dicens]:
15. „Initio mensis, cum illuminas terram,
16. „Imperas cornibus ad determinandos sex dies
17. „Et septimo die ad [dividendam] coronam."
(Sequuntur versus mutili.)

TABULA VI.

1. Cum Marduk audiebat verba deorum,
2. Animus impulit eum et concepit [astutum consilium],
3. Aperuit os suum et ad Ea [dixit];
4. [Ea quae] mente conceperat, communicavit [cum eo]:
5. „Sanguinem sumam et os [formabo].
6. „Faciam hominem, ut homo . . . [. . .].
7. „Creabo hominem, qui inhabitet [terram],
8. „Ut cultus deorum statuatur, et ut [eorum] sanctuaria [aedificentur].
9. „Sed mutabo vias deorum et variabo [semitas eorum].
10. „Simul opprimentur et in malum [. . .].
11. Et Ea respondit ei et dixit verbum:
(versus prorsus mutili).

TABULA VII.

(Continet laudationes dei Marduk.)

Magis completa Tabula sexta postea inventa et edita est ab *Erico Ebeling* in „Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts" (Heft 4), qui a. 1921 textum in linguam germanicam transtulit (Altorientalische Texte und Untersuchungen 24: Das babylonische Weltschöpfungslied, umschrieben und übersetzt). In introductione huius operis breviter comprehendit, quid legatur in tabula VI, his verbis:

„In fine lacunae (tabulae V) dii, qui ex parte Marduk steterant, videntur impunitatem petiisse pro diis victis. Dein initio textus (recens inventi) Marduk paratum se declarat ad creandum novum ens ‚hominem', cui imponat praestationes, per se a diis malis faciendas, et dimittendi hos deos liberos. Praeterea partiri vult deos in duas classes (Igigi et Anunnaki?). [Deus] Ea respondens proponit, ut caput rebellionis occidatur, ceteri autem impune abeant. Congregatis omnibus diis Marduk iurat iureiurando apud semetipsum, eum tantum punitum iri, qui seditionem

machinatus erat, ceteros impune abituros. Igigi respondent Kingu fuisse illum malefactorem. Hunc igitur raptant ad Ea, interficiunt, ex sanguine eius miscent (?) ‚hominem'. Huic onus imponitur, ut serviat diis, asseclae autem Tiamat manu mittuntur. Sequitur textus laesus. Marduk partitionem promissam facere videtur. Attamen Anunnaki non videntur esse contenti, et postulant a Marduk permissionem sibi aedificandi receptaculum. Quam petitionem Marduk libenter concedit. Babylon caelestis aedificatur, turris Esagila in altum erigitur, praeter Marduk ceteri quoque dii in novis aedibus residunt, quibus deus creator Babylonem caelestem ad celebranda festa offert. Convivium festivum agitatur, dein arcus et thronus Marduk in caelo collocatur, constituitur, quae sint necessitudines inter Marduk et ceteros deos, et inter deos et homines. Sequitur hymnus in laudem Marduk." [1]

708. His lectis statim apparet septem illas tabulas nequaquam respondere septem diebus genesiacis. Immo plurimi mirabuntur, ubi tandem sit similitudo inter illam fabulam mythologicam et hexaemeron biblicum, cum prima facie nihil videatur nisi maxima dissimilitudo. Ut igitur inveniamus speciem illam similitudinis, quam assyriologi volunt adesse, supponamus, quod dicunt esse supponendum, scilicet per deam Tiamat repraesentari statum primitivum chaoticum, per deum vero Marduk principium ordinis, ita ut sensus poematis sit: Marduk maximo cum labore ex materia praeiacenti et chaotica mundum mundique ordinem formavit. His suppositis audiamus, quomodo *King* in prolegomenis editionis suae similitudines varias explicet (p. LXXXI sqq.).

Quamprimum, inquit, narratio cosmogonica babyloniorum inventa fuit, intima relatio eius ad duo prima capita Genesis statim agnita est. Conveniunt autem hae duae narrationes *primum* eo, quod ante creationem statuunt chaos, hebraice *Tehom,* babylonice *Tiamat.* Statim quidem in primo opere occurrit differentia, quia in babylonica narratione non narratur creatio lucis, sicut in textu hebraico. Nihilominus parallelismus quidam fortasse in eo est, quod in alio mytho babylonico deus, qui superat draconem, est deus solaris, et quod dies et nox ante illam pugnam iam supponuntur exsistentes.

Secunda similitudo haec est, quod in narratione hebraica creatur firmamentum, et in narratione babylonica Marduk ex dimidia parte corporis Tiamat format operimentum caeli; in alio vero fragmento sermo est de superiore Tiamat et de inferiore Tiamat, id quod exacte respondet aquis supra firmamentum et aquis in terra.

Narratio de productione terrae aridae et plantarum non legitur in tabulis babylonicis, sed fortasse fuit in versibus corruptis tabulae quintae.

Tertia similitudo valde magna cernitur in creatione stellarum; nam secundum Genesim (1, 14 sqq.) luminaria caeli fiunt, ut dividant diem

[1] Biblica. Commentarii editi a pontificio Instituto biblico V, Romae 1924, 60.

et noctem et sint in signa et tempora et dies et annos. In poemate quoque babylonico stellae fiunt, ut per eas duodecim menses regulentur, et deus luna constituitur ad determinandos dies; item distinguitur luna ut deus noctis a sole deo diei.

De creatione piscium, avium, quadrupedum, aliorum animalium sermo non est in versibus babylonicis; fortasse narrabatur in partibus tabularum, quae desunt; et in aliis carminibus babylonicis quaedam commemorantur de creatione animalium.

Quarta similitudo refertur ad creationem hominis. Nam secundum Genesim 1, 26 sq. Deus creavit hominem ad imaginem et similitudinem suam; apud babylonios Marduk adhibuit sanguinem ad formandum hominem. In textu hebraico Deus ait: „Faciamus hominem“ (in plurali); in textu babylonico Marduk consilium faciendi hominem aperit patri suo, quem probabiliter postea instruit ad opus exsequendum.

Quod Deus constituit homines dominatores animalium iisque praecepta moralia dat, non habet simile in textu babylonico; nam secundum hunc textum homo creatur, ut eius servitio dii placarentur ab ira, quam conceperant ex opere Marduk.

Neque Marduk verbo suo omnia producit, sicut Elohim, sed laborioso opere. Neque ordo singulorum operum idem est in septem tabulis atque in Genesi. *Quinta* tamen similitudo adest, quatenus lux adest ante stellas, quatenus firmamento dividuntur aquae, et quatenus productio hominis est culmen operum divinorum.

Septem tabulae non continent sex opera creationis et diem sabbati, sed divisio est plane diversa. In babylonico poemate actus creationis non incipit nisi circa finem quartae tabulae.

709. Haec *King*. Omitto ea, quae addit de aliis capitibus Genesis et de aliis mythis babylonicis. Ex iis, quae exponit, non minus manifestae sunt quaedam dissimilitudines quam quaedam similitudines inter narrationem biblicam et narrationem babylonicam. Si in ipsa superficie manemus, dissimilitudines, immo contrarietates praevalent. Sed si per corticem ad interiora et essentialia penetramus, tota iam similitudo cessat.

Nam 1. Scriptura praedicat unum solum Deum, creatorem et dominum caeli et terrae. Babylonii multos deos habent, inter se adversarios et pugnantes.

2. Deus Scripturae omnia e nihilo producit, ipsam quoque materiam primitivam et chaoticam. Babylonii censent materiam adfuisse independenter a deo architecto mundi, eamque fuisse illud ipsum principium, quod operationi dei Marduk maximam resistentiam opposuerit.

3. Deus Scripturae simpliciter iubet res fieri, et fiunt. Dii babylonici partim succumbunt oneri suscepto, partim maxima difficultate opus suum ad exitum perducunt.

4. Deus Scripturae unice adorandus exhibetur, omnia praeter eum famulantur ipsi et nutui eius oboediunt. Dii babylonici sunt dii astrales, cultus religiosus est sabaeismus.

5. Opus sex dierum in Scriptura exponitur ad hoc, ut homines ducantur ad observantiam sabbati. „Complevitque Deus die septimo opus suum, quod fecerat, et requievit die septimo ab universo opere, quod patrarat. Et benedixit diei septimo et sanctificavit illum, quia in ipso cessaverat ab omni opere suo, quod creavit Deus, ut faceret" (Gen. 2, 2 sq.). Ideo „septimo die sabbatum Domini Dei tui est. . . . Sex enim diebus fecit Deus caelum et terram . . . et requievit in die septimo; idcirco benedixit Dominus diei sabbati et sanctificavit eum" (Ex. 20, 10 sq.; cf. 31, 16 sq.). Nihil simile in narratione babylonica, ubi omnia unice referuntur ad glorificandum deum Marduk et ita simul ad efferendum principatum politicum Babylonis. Ergo cum ea, quae praecipua sunt in narratione mosaica, plane aliena sint a mente babyloniorum, non potuit Moyses suam cosmogoniam haurire e fontibus babylonicis. Num vero singula quaedam quoad accidentales conceptus et modos loquendi inde ad eum pervenerint, a priori probari non potest, sed in specie demonstrandum, non affirmandum, non gratis supponendum est. Tempus dividi in dies et noctes; solem praeesse diei et lunam nocti; lunam crescentem et decrescentem posse servire ad dividendas partes anni; aquas alias esse supra in regione firmamenti, alias infra fluere in terra vel circa terram: haec et similia necesse non erat israelitas a babyloniis discere, cum omni homini oculos habenti et ratione utenti manifesta sint. Quae autem ulteriore explicatione non indigent, eorum explicationes longe petere, non est rationi consonum.

Cum tabula sexta reperta esset, assyriologus quidam americanus *G. A. Barton* putavit se in ea detexisse narrationem babylonicam de paradiso, de lapsu primi hominis, de restitutione generis humani per mortem dei Marduk facta, de resuscitatione et glorificatione eius [1]. Hac viri eruditi opinione libentissime multi librarioli usi sunt ad impugnandam auctoritatem S. Scripturae. Quem abusum ipse Barton vituperat et a se repellit. Audiamus tamen, quomodo occasionem dederit, et quid eius opinio valeat.

Itaque dicit deos posuisse hominem a se creatum in „magno horto". *Ebeling* autem vertit: Dii „resederunt in Bar-maḫ, quod creaverant ut domicilium eius" (hominis). Bar-maḫ est: „Sanctuarium excelsum", non autem „magnus hortus". Si vero hoc vocabulum non significat hortum, in toto contextu de paradiso non est sermo.

[1] Ita Barton in libro: Archaeology and the Bible[3] (1920), et in dissertatione: Were the Biblical foundations of Christian theology derived from Babylonia? (Journal of Bibl. Liter. 40.)

Ubi *Barton* videt narrationem de Cherubim, qui positi sint custodes, ne homo ex horto effugeret, *Ebeling* vertit: Marduk, rex deorum, divisit 3600 (?) Anunnaki . . . supra et infra. „Anu constituit, ut custodiret manda[tum suum], [in(?)] medio [caeli posuit (eum)] custodem." Quae uncis includuntur, apposita sunt, ubi textus mancus est, ad supplendum sensum, qui plane obscurus est. Quae Barton scribit de custodibus positis, ne homo egrederetur ex horto, unice eius imaginationi debentur.

Historiam lapsus hominis videt in his versibus:

„Cum eorum dea ablata esset, Ishtar eorum,
Homines obliti sunt deos; vere haec erat ruina!
Eorum superbia (?) magna facta est; sanctuaria desecrata (?) sunt.
Vere potentes fiebant, gens nigris capillis surgebat,
Sanctuaria (?), quotquot aedificari mandaverant, destruxerunt.
(Dii) nominabant eam (gentem nigris capillis); nomen eius erat ‚Terror'.
Ruina vere crescebat, terribilis erat, vere ita erat."

Ebeling eosdem versus ita vertit:

„Offerantur sacrificia, deus eorum, dea eorum
Ne oblivioni dentur, deum suum colant,
Vi[am] eorum splendidam faciant, cubicula eorum aedificent.
Vere . . . homines nigris capillis deum nostrum.
[No]bis, quotquot vocavimus (eum), sit deus noster.
Age, nominemus quinquaginta nomina eius.
Triumphus eius splendeat, facta eius consona."

His igitur versibus nihil aliud narratur nisi homines accepisse mandatum aedificandi diis templa et offerendi sacrificia; de lapsu hominum nullum verbum. Nomina, quae Barton refert ad homines, sunt quinquaginta nomina, quibus Marduk celebratur.

Etiam peiora sunt inventa, quibus *Barton* vult exponere sensum versuum 101 sqq.

Marduk, cum videret magnam ruinam generis humani, statuit morte sua redimere homines. Fecit igitur fossam, in quam descendit et sepultus est. Ex eius autem ossibus formatur novum genus humanum. Novus homo restituit servitium deorum; et bona fortuna ubique regnabat. Marduk autem a duobus potentibus diis resuscitatus est a mortuis et magnis laudibus praedicatur: „Exaltetur, qui actu suo nobis dedit potestatem. Ipse dominus est, qui sancta morte sua effecit, ut dii mortui vivant. Pereant mercennarii, qui oderant eum. . . . Vere ipse est ille, quem patres eius appellabant splendidum deum! Purus deus, qui reddit sanctam viam nostram."

Secundum *Ebeling* sensus versuum, de quibus agitur, est hic:

„Marduk, quem pater eius Anu ab initio [vo]cavit,
qui turbinem (?) agit in hostes, auxiliator, qui eorum moenia . . .
qui armatura sua, Abûbu, oppressores (?) devicit,
deos, patres suos, in angustiis servavit.

Age, ad domum eius, quam dii appellaverunt,
in splendente lumine eius ambulent, in aeternum!"
„Šiligludug, deum vitae, nomen (?) eius deinceps dii (?) appellarunt,
qui quasi essent eius creatura, deos perditos fecit fortes,
Dominus, qui puro iureiurando suo deos vivificavit."

Sensus quidem ultimae lineae certus est, sed obscurum manet, ad quod factum dei Marduk alludatur, utrum ad victoriam de Tiamat et eius asseclis relatam, quibus deos mortis terrore affectos liberavit, an ad restitutionem sacrificiorum diis fame pereuntibus per homines a Marduk creatos oblatorum.

Si quis legit versionem, quam Barton paravit, sibi videtur rediisse ad prima initia investigationis inscriptionum cuneiformium. Ita iudicat *A. Deimel* (Biblica 1924, 64), ex cuius dissertatione omnia excerpta sunt, quae de tabula VI nuper inventa censui addenda.

710. *Ioh. Nikel* diligenter examinatis textibus variisque eorum expositionibus ad hanc conclusionem pervenit: „Si attendimus ad ideam religiosam, quae subest primo capiti Genesis, multo probabilius est, consilium fuisse scriptoris propheticum conceptum creationis mundi, i. e. eum, qui respondeat spiritui prophetico, proponendi ad impugnandas quasdam ideas, quas in mente populi subiectas vel adiunctas esse percipiebat. Itaque non innixus mytho Marduk vel quacumque aliunde orta cogitatione et traditione cosmogonica, sed potius sciens et volens se opponendo iis, scriptor capitis primi Genesis opus suum magnificum produxit. Quare grandis illa isagoge historiae revelationis mediate vel immediate effectus est prophetiae inter israelitas vigentis, qua vita religiosa huius nationis a primis initiis gentis ducta est usque ad plenitudinem temporum" (Genesis und Keilschriftforschung, Freiburg i. Br. 1903, 124. In hoc opere multi alii libri de eadem re agentes recensentur, et in specie p. 61 sqq. refutatur theoria *Hermanni Gunkel,* qui libello „Schöpfung und Chaos" magna quidem imaginandi vi, sed argumentis levibus et infirmis falsam prorsus propugnat opinionem de relatione Genesis ad mythos babylonicos).

Sunt praeterea nonnulla alia fragmenta minora mythorum babylonicorum, in quibus quaedam de creatione leguntur, quae non habentur in maiore illo poemate (*Schrader,* Die Keilinschriften und das Alte Testament, ed. 3, parata a *Zimmern* et *Winckler,* Berlin 1903, 498 sqq.). Sunt partim textus minores. Si quis autem interrogat: Nonne narratio mosaica antiquior est istis mythis? respondet primum caput Genesis, quale nunc legitur, esse unam ex recentissimis partibus, ex quibus conflata sit Genesis, et in hac parte omnia elementa mythica diligenter expuncta esse (l. c. 507). Hae sunt assertiones, numquam seriis argumentis probatae et ob multas rationes, hic non explicandas, plane improbabiles.

INDEX ALPHABETICUS.

(Indicantur numeri marginales.)

A.

Accidentia concreantur 7.

Actus immanens et transiens 39; — *actus humani natura:* definitur actus procedens a deliberata voluntate 536; — dicitur actus voluntarius 538; — dividitur in actum elicitum et imperatum *ib.* 539; — actus purae omissionis est possibilis 544 sqq.; — quomodo *modificetur:* ignorantia 561 sqq.; — oblivione seu inadvertentia 565 sqq.; — concupiscentia antecedente 573 sqq.; — gratia actuali 581; — metu 582 sqq.; — actus studiosus quid sit 625.

Adamus. *Creatio:* explicatur narratio mosaica de eius creatione 100 sqq.; — creata est anima eiusdem a Deo 102; — ex eius costa formatur corpus Evae 103 sq.; — non fuit ab initio hermaphrodita 105; — in statu perfecto creatus est *ib.;* — opinio transformistarum quoad Adamum de facto admitti nequit 106 sqq.; — est imago Dei 136 sqq.; — ab Adamo et Eva totum genus humanum originem ducit 153 sqq.; — non dantur praeadamitae nec coadamitae 157 sq. — *Elevatio supernaturalis:* quid intellegatur elevatio Adami 169; — probatur factum elevationis 170; — haec elevatio est intrinsecus supernaturalis 178; — gratia sanctificans in creatione Adamo collata est 179 sqq.; — quasnam virtutes infusas Adamus acceperit 183 sqq.; — potuit per proprios actus in gratia crescere 186; — immunis fuit a concupiscentia 187 sqq.; — supernaturalitas huius doni 196 sqq.; — immunis fuit a necessitate moriendi 199 sqq.; — quomodo hoc donum Adamo collatum fuerit 203 sq.; — quid lignum vitae praestiterit 205; — Adami scientia infusa 206 sqq.; — obiectum huius scientiae 211; — eius inerrantia 213; — natura duce primam linguam probabiliter produxit 214 sqq.; — eius summa felicitas 217 sqq.; — caput et ontologicum et morale generis humani 169 270 sqq. 276. — *Lapsus:* narratio mosaica de eius lapsu est historica 228; — verum accepit a Deo mandatum 229; — peccatum fuit inoboedientia 230; — gravitas peccati 232; — varii effectus peccati in ipso Adamo 233; — species infusae ordinis naturalis non sunt deletae 285; — veniam consecutus est 235; — eius culpa in omnes posteros transiit 236 sqq.; — non solum imputatur posteris 258 sq.; — sed formaliter inest singulis *ib.;* — ex Adami peccato nulla morbida qualitas effecta est in eius corpore 261 sqq. 278; — suo peccato abiecit ut caput morale totius generis humani dona supernaturalia 270 sqq.; — neque tamen pactum inter Deum et Adamum intercessit 274; — post Adami peccatum generatio non valet nisi ad naturam gratia privatam traducendam 275 sqq.; — *vide* Peccatum originale. — Christus est novus Adamus 170.

Aegidius Romanus tenet S. Thomam negasse immaculatam conceptionem 334.

Aequiprobabilismus aut coincidit cum moderato probabilismo aut admitti nequit 703.

Aeternitas mundi 58 sqq.

Albertus M. de immaculata conceptione 327; — concupiscentia in B. Virgine fuit ligata 355; — docet actus in individuo non posse esse indifferentes 667.

Alexander VII docuit creatianismum 143; — de immaculata conceptione 351.

Alexander VIII de odio peccati ex eius turpitudine concepto 657; — damnat tutiorismum absolutum 702.

Alphonsus, S., de inadvertentia 567; — de probabilismo 692 698 706.

Ambrosius, S., docet creationem ex nihilo 18; — indubitanter docuit creationem animae 145; — de peccato originali 241; — de immaculata Virgine Maria 306; — de angelorum colloquio 382; — de angelorum elevatione supernaturali 330; — de inaequalitate beatitudinis 518; — beatitudinem homo naturalibus viribus nequit consequi 532.

Amicus: amicorum societas erit beatitudo accidentalis in patria 501.
Amor *Dei* requiritur ad beatitudinem 437 sqq.; — non tamen eam formaliter constituit 446 sqq.; — praeter amorem essentialem inest in voluntate beatorum multiplex perfectio 485 sqq.; — amore beatorum non impeditur functio sensuum 500.
Analogia entis moralis qualis sit 628.
Anastasius II de traducianismo 143.
Andreas Cretensis, S., de festo conceptionis B. V. Mariae 314.
Angelus: *Exsistentia* probatur ex S. Scriptura 356; — ex SS. Patribus 358; — ex definitionibus ecclesiae *ib.;* — ex ratione 359; — num in Gen. 1, 1 sub voce caeli etiam angeli sint intellegendi, controvertitur 357. — *Creatio* angelorum definita est ab ecclesia *ib.;* — non sunt creati ab aeterno, sed ab initio temporis 360; — ubi creati sint, ignoramus *ib.* — *Natura:* spiritualitas angelorum nondum est ab ecclesia definita, sed est communis doctrina 361 sqq.; — huic spiritualitati non obstant apparitiones angelorum in sensibilibus corporibus 364; — multi Patres iis corpora tribuerunt 367; — usque ad S. Bernardi aetatem alternabant sententiae, corporei an incorporei essent angeli 368; — cum corporeitate non est confundenda quaestio nonnullorum scholasticorum de materia et forma angelorum 370; — sunt immortales *ib.;* — liberi 379; — non possunt creare 27 sq. — *Locus:* angeli non sunt immensi 371; — sed definitive sunt in loco, non vero circumscriptive 372; — locus proprius angelorum est caelum 389; — angelus totus potest esse in indivisibili puncto 372. — *Cognitio:* intellegentia praestant angeli hominibus 373; — non cognoscunt naturaliter secreta cordis 374 sqq.; — ratio interna impossibilitatis cognoscendi talia secreta 376; — libera futura coniectare, sed non infallibiliter praescire possunt 377 sq.; — cognitio angelica et dies genesiacus 82. — *Locutio*: adstruitur in angelis possibilitas colloquendi inter se ex Scriptura et Patribus 380; — de modo colloquendi sunt diversae sententiae 381; — locutio superioris angeli ad inferiorem dicitur a Dionysio illuminatio 382. — *Numerus et ordo:* multitudo angelorum secundum Scripturam et Patres est magna 383; — in Scriptura habetur fundamentum pro variis angelorum ordinibus 384; — Patres singulos ordines enumerant 385; — fixa et determinata enumeratio novem chororum debetur Dionysio Areopagitae *ib.;* — dividuntur in tres hierarchias 387; — secundum S. Thomam quivis angelus ab alio specie differt 388. — *Elevatio:* angeli evecti sunt ad ordinem supernaturalem 389 sqq.; — sunt creati in statu gratiae 392; — secundum S. Thomam acceperunt inaequales gratias 393; — omnes angeli fuerunt aliquando viatores 394; — creati fuerunt non solum cum habitibus, sed etiam cum actibus supernaturalibus 395. — *Angeli boni* sunt multi in caelesti beatitudine 394; — meruerunt suam gloriam *ib.;* — quid videant in essentia Dei visa 396; — sunt ministri Dei in negotio salutis hominum 403 sqq. — *Angeli mali:* multi angeli peccaverunt 397; — horum caput habet varia nomina *ib.;* — peccatum eorum fuit superbia 399; — quam excellentiam appetierint 400; — gravitas peccati 401; — damnati sunt 397; — idque statim post peccatum 402; — ex permissione Dei tentant homines 408 sqq. — *Custodia:* singulis hominibus vel saltem singulis fidelibus deputatos esse singulos angelos custodes negari nequit 403 sqq.; — unus angelus eodem tempore nonnisi unum hominem custodit 405; — etiam regnis et ecclesiis angeli custodes praepositi sunt *ib.;* — num etiam creaturis irrationalibus *ib.;* — num omnes angeli, etiam supremi, mittantur 406; — ministeria angelorum custodum 407.
Anima: *Productio:* non causatur ex semine neque ex traduce parentum 141; — creatur a Deo immediate 143 sqq.; — non autem ante corpus, sed cum corpore unitur 148 sqq.; — quando infundatur 152. — *Essentia:* unitur corpori ut vera eius forma 117; — est unica forma in homine 119 sqq.; — unitur corpori immediate et per se 120 sq.; — est principium vitae vegetativae et sensitivae simul 116; — error Petri Olivi de unione animae 123 sqq. — *Proprietates:* multiplicatur cum corporibus 128; — est natura sua spiritualis 130; — est immortalis et incorruptibilis 131 sqq.; — est imago Dei 136 sqq.; — est imago SS. Trinitatis 140.
Anna, S., festum eius conceptionis est testimonium vetustissimum pro doctrina immaculatae conceptionis B. Virginis 313.
Anselmus, S.: de peccati originalis natura 251; — de ratione voluntarii in hoc peccato 273; — statuit principia dogmatis immaculatae conceptionis 324; — de aeternitate beatitudinis 466.
Antiquitas generis humani 162.

Antoninus, S., negavit immaculatam conceptionem B. Virginis 343.
Apollinaris: eius doctrina de anima duplici damnatur in symbolo athan. et a synodis VI et VIII 115.
Apollinaristae tribuunt homini duas animas 113.
Appetitus distinguitur duplex: innatus et elicitus 513; — uterque definitur *ib.;* — inest homini appetitus innatus beatitudinis naturalis *ib.;* — sed non inest appetitus naturalis ad Deum intuitive videndum 514; — neque appetitu elicito naturali homo efficaciter beatitudinem supernaturalem appetere potest 515; — a. sensitivus et rationalis 187.
Arausicanum II de iustitia originali Adami 177; — de dono immortalitatis eiusdem 202; — de peccato originali 250; — de eius effectibus 282; — quo sensu sit destructa libertas per peccatum originale 286.
Arbor vitae: magna exstitit diversitas opinionum in explicanda eius virtute 205.
Ariani a SS. Patribus refutantur 20.
Arriaga: actus externus confert per accidens ad bonitatem moralem 633.
Athanasius, S., docet creationem ex nihilo 18; — solus Deus creare potest 27; — creator est Deus Trinus 36; — mundus creatus est in tempore 59; — de iustitia supernaturali Adami 178; — de dono immortalitatis 201; — de peccato originali 241; — non noverunt angeli secreta cordis 375; — de oraculis daemonum per simulacra editis 414; — de libertate humana 591.
Athenagoras de fine creationis 52.
Atzberger de notione mortis in libro Sapientiae 199 nota.
Augustinenses de naturali possibilitate visionis beatificae 226.
Augustinus, S., docet creationem ex nihilo 3; — de informi materia 14; — defendit creationem contra haereticos 19; — solus Deus creare potest 27; — creatio convenit Deo Trino una actione tribus personis communi 36; — Deus libere creavit 41; — de ideis divinis 45; — de fine creationis 52; — de fine secundario 57; — de conservatione 66; — de concursu 71; — statuit principia ad exponendum primum caput Genesis 79; — de opere sex dierum 82; — haec expositio idealis reicitur 83; — ‚vespere et mane' explicat etiam de statu informi et formato 96; — num negaverit sensum historicum primi capitis Genesis 103 nota; — coniunctio maritalis fuit finis formationis Evae 105; — Adamus non fuit hermaphrodita *ib.;* — de immediata formatione corporis Adae ex limo terrae 108; — de anima rationali ut principio vitae in homine 116; — definit hominem animal rationale *ib.;* — de unitate animae 118; — de imagine Dei in homine 137; — docueritne traducianismum 145; — de iustitia supernaturali Adami 175; — in ipsa creatione collata 180; — incarnatio Adamo revelata 185; — concupiscentiam cur vocet peccatum 191; — de immunitate protoparentum a concupiscentia 194; — de dono immortalitatis 201; — de dono scientiae 209; — de Adami inerrantia 213; — de origine linguae 214; — de statu felici in paradiso 219; — de serpente seductore 229; — de exsistentia peccati originalis 242; — ex miseriis huius vitae probat veritatem peccati originalis 246; — num concupiscentiam formaliter vocet peccatum 265; — de voluntarietate peccati originalis 268 sqq.; — de causa peccati originalis 277; — saepe ex concupiscentia deducit peccatum originale 280; — quo sensu dicat per pecc. orig. esse libertatem hominis destructam 286; — dubius haeret de qualitate poenae positivae infantium 290; — de immaculata Virgine Maria 304 sqq.; — textus quidam specietenus contrarii 310; — de exsistentia angelorum 358; — de tempore creationis angelorum 360; — de eorundem spiritualitate 366; — de ordinibus angelorum 385; — de eorundem elevatione supernaturali 390; — angeli meruerunt beatitudinem 394; — de peccato angelorum 399; — eiusque gravitate 401; — de hominis fine ultimo 425; — amor Dei requiritur ad beatitudinem 438; — item gaudium de Deo 441; — de indefectibilitate beatitudinis 458; — de eiusdem aeternitate 470; — de cognitione angelica matutina et vespertina 482; — beati vident omnia mysteria fidei, quae in hac vita crediderunt 484; — de satiatis desideriis beatorum 487; — confert visionem beatorum cum visione angelorum 492; — de perfectione corporis gloriosi 493; — de possibilitate beatitudinis omnium hominum 512; — de inaequalitate gloriae 518; — de peccato ignorantiae 570 sqq.; — Rom. 7, 9 explicat 587; — de libertate humana 591 sqq.; — de eius natura 597; — de indifferentia potentiae liberae sub influxu gratiae 613; — de moralitate actuum 632; — num omnia bona opera, ut bona sint, debeant ad finem ultimum referri 657.

Aureola dicta est ab aurea quasi coronula 505; — significat quoddam praemium accidentale essentiali superadditum *ib.;* — non dantur nisi tres aureolae: martyrum, virginum, doctorum 506 sq.; — non est in corpore beatorum 508; — sed est aliquid in anima 509.
Aureolus defensor immaculatae conceptionis B. Virginis 347.

B.

Babylonica cosmogonia 707 sqq.
Baius de iustitia originali 197; — eius error de dono integritatis in protoparentibus damnatur 196; — negat possibilitatem status naturae purae 225; — de peccato originali 268; — negat veram libertatem humanam 599.
Bañes de spiritualitate angelorum 369; — de natura libertatis humanae 605; — de probabilismo 700.
Barton, G. A., de paradiso babylonico, lapsu hominis etc. 709.
Basilius, S.: solus Deus creare potest 27; — mundus non est ab aeterno creatus 59; — de iustitia supernaturali Adami 175 sqq.; — solus Deus novit secreta cordis 375; — de loquela angelorum 380; — de eorundem elevatione supernaturali 390; — de veritate libertatis humanae 591.
Beatitudo: *in genere* definitur 420 428; — alia est naturalis, alia supernaturalis 421; — obiectiva et formalis, essentialis et accidentalis 423; — subiectiva b. definitur 433; — b. naturalis ab homine naturaliter appetitur 513; — non vero supernaturalis 514 sq.; — *obiectiva* essentialis b. est solus Deus 424 sqq.; — estque Deus secundum *totam* perfectionem suam 429; — etiam quoad perfectiones relativas *ib.;* — hae tamen relationes non formaliter, sed concomitanter sunt obiectum beatitudinis *ib.;* — *formalis* b. definitur 433; — importat unionem animae cum Deo 430; — non consistit in sola unione dependentiae neque in inexsistentia Dei in creatura neque in unione personali neque in unione per illapsum immediatum, sed est in aliqua perfectione accidentali homini interna 431; — consistit in operatione 432; — et quidem tribus actibus perficitur 433; — scilicet visione Dei intuitiva 434 sqq.; — amore Dei 437 sqq.; — gaudio de Deo 440 sqq.; — eius essentia non est formaliter in gaudio 444; — neque in actu perfectae caritatis 446 sqq.; — sed in sola visione beata 449 sqq.; — hinc non in actibus intellectus et voluntatis 451; — pertinet ad intellectum speculativum 452. — *Dotes* in beatitudine concessae quaenam sint 453 sqq. — *Proprietates:* essentialis est indefectibilitas 455; — causa huius indefectibilitatis seu impeccabilitatis est interna beatis 462 sqq.; — num necessitentur beati ad id, quod est perfectius 463; — aeternitas beatitudinis 464 sq.; — eaque fluit ex natura visionis 468; — et est debita meritis beatorum 471; — *accidentalis* b. definitur 473; — radix eius est bonitas Dei 474; — differentia b. accidentalis non constituit inaequalitatem in b. essentiali 475. — 1. Accidentalis b. in *intellectu:* fides non manet in beatitudine 477; — neque scientia fidei 479; — manent tamen species rerum theologicarum acquisitae *ib.;* — in beatitudine nulla erit ignorantia privativa 480; — de scientia infusa beatorum disputatur 481; — relatio inter hanc scientiam infusam et visionem beatificam 482; — de obiecto visionis beatificae 484. — 2. Accidentalis b. in *voluntate:* non manet spes, sed caritas manet 485; — virtutes morales omnes infusae manent in beatis *ib.;* — non autem omnes actus virtutum in patria exerceri possunt *ib.;* — manent dona Spiritus Sancti 486; — etiam virtutes acquisitae *ib.;* — desiderium quoad gradum beatitudinis impletur 487; — nulla tristitia in patria erit 488. — 3. Accidentalis b. *ex corpore glorioso* 490 sqq.; — corpora gloriosa non reddunt perfectiorem ipsam visionem 491; — extensive tamen augent beatitudinem 492; — beatitudo obiectiva corporis qualis futura sit 493; — beati habebunt omnia membra et organa 494; — aderit sexualis differentia 495; — functiones tamen corporis vegetativae non manebunt 497; — manent autem sensitivae 498; — quoad singulos sensus 499. — 4. Accidentalis b. *ex bonis externis* 501 sqq.; — ex societate amicorum 501; — ex delectatione pulchritudinis mundi 502. — 5. Accidentalis *specialis* b., quae vocatur *aureola* 505; — quid haec significet *ib.;* — non sunt nisi tres aureolae 506 sq.; — non est in corpore beatorum 508; — sed in anima 509; — quid ad singulas aureolas: virginitatis, martyrii, doctoratus, promerendas requiratur 507; — quaenam ex his sit praestantior *ib.;* — specialis gloria ex characteribus sacramentalibus 510. — *Adeptio* beatitudinis: omnes homines beatitudinem assequi possunt 512 sqq.; — sed alter altero maiorem 517 sqq.; — hinc non

oritur in beatis tristitia 521; — radix proxima huius inaequalis perfectionis in beatitudine 522; — perfecta b. in hac vita haberi nequit 524 sqq.; — excipitur Christus 526; — imperfectam b. homo in hac vita consequi potest 527 sqq.; — in quo actu sit quaerenda propria ratio huius b. 529; — num beatitudo naturalis absoluta, licet imperfecta, in hac vita haberi possit, inquiritur 530; — viribus naturalibus acquiri nequit b. 531 sqq.; — potest vero et debet acquiri b. ab homine gratia adiuto per bona opera 534 sq.

Beda Venerab. de aureola 505.

Bellarminus de medio propagandi peccati originalis 278; — quo sensu pecc. orig. destruxerit hominis libertatem 286; — — affirmat infantes in limbo tristitiae cuidam subici 292; — de immac. concept. 349 nota.

Benedictus XII reiecit errorem traducianismi 143; — de fine ultimo supernaturali 426; — de beatitudine in altera vita perfecte consequenda 525.

Benedictus XIV de sententia S. Bernardi quoad immaculatam conceptionem 319; — de festo immaculatae conceptionis 321 sq.

Beraza de creatione 39 nota; — de concursu divino 69; — de doctrina Olivi 125; — de Lucifero 397.

Bernardus, S., oppugnat festum conceptionis B. Virginis Mariae 318 sqq.; — in asserenda corporeitate angelorum dubius haeret 368; — de natura libertatis humanae 597; — de moralitate actuum humanorum 632.

Berti docet visionem beatificam esse homini naturalem saltem quoad appetitum 226.

Billuart: num sint actus indifferentes 670.

Bonaventura, S., de successiva creatione animarum 151; — de iustitia supernaturali Adami 178; — negat in Adamo fuisse fidem 184; — de doni immortalitatis natura 204; — quomodo tractet quaestionem immaculatae conceptionis 326; — de spiritualitate angelorum 369.

Bonitas Dei conciliatur cum permissione peccati originalis 296; — b. Dei manifestanda est finis primarius creationis 47 sqq.

Bonitas moralis. *Essentia:* in actibus humanis attenditur secundum ordinem ad finem ultimum 615; — haec est norma obiectiva et ultima moralitatis 617; — qualis ultimus finis intellegatur 620; — est principaliter in actu interno voluntatis 629; — actus externus per se non auget bonitatem moralem 631; — per accidens auget 633; — eventus ex actu non augent 635. — *Fontes:* derivatur principaliter ex obiecto bono 644 sqq.; — sed nonnisi ex obiecto intento 646; — num multiplex bonitas ex obiecto possit in eodem actu voluntatis esse 648; — secundario derivatur ex circumstantiis 649 sqq.; — ex fine 656 sqq.; — ex fine externo habetur b. accidentalis 658; — qualis intentio finis requiratur 662. — *Regula* est ratio iudicans de honestate actus 676; — universalis regula est voluntas divina 678 sqq.; — licet nonnullae actiones habeant bonitatem moralem antecedenter ad eam 680 sqq.; — proxima regula est dictamen conscientiae practice certum 686 sqq.

Bonum est communicativum sui, quo sensu 44.

Bouquillon: finis ultimus est norma moralitatis 615; — de probabilismo 701.

Bracarensis synodus damnat praeexsistentianismum 150.

Bromiard, Ioannes, de opinione S. Thomae in quaestione immaculatae conceptionis 333.

C.

Caelum empyreum a veteribus theologis locus beatorum dicitur 502; — quid ex revelatione de caelis novis, i. e. de loco beatorum, constet 503.

Caietanus de creatione 39 nota; — metaphorice exponit formationem Evae ex costa Adami 103; — affirmat S. Thomam negasse immaculatam conceptionem 343; — de numero defensorum immacul. conceptionis 347; — de spiritualitate angelorum et de corporeitate daemonum 369.

Calviniani docent concupiscentiam esse peccatum originale 264.

Calvinus negat libertatem humanam, quo sensu 589 599.

Canisius, S. Petrus, de immaculata conceptione 350.

Capreolus de conceptu creationis 32; — num B. V. Maria solum debitum peccati originalis habuerit 343 nota; — definit libertatem indifferentiae 605 nota.

Cardiognosia soli Deo propria 374 sqq.

Catharinus, Ambrosius, de peccati originalis natura 258.

Causa omnium rerum Deus 13 sqq.; — causa principalis et instrumentalis 25 sq. 33.

Characteres sacramentales beatis specialem gloriam accidentalem tribuunt 510.

Christus iam in hac vita beatus fuit 526.

Chrysostomus *vide* Ioannes.

Circumstantia definitur 649; — enumerantur circumstantiae speciem mutantes et

aggravantes, obiectivae et subiectivae *ib.;* — influunt in moralitatem actus 650; — circumstantia obiectiva conferens ad bonitatem actus debet esse voluntaria, ut conferens ad malitiam debet esse apprehensa 651; — circumstantiae subiectivae augent aut minuunt moralitatem 653; — ex circumstantiis potest actus infinitam bonitatem obiectivam accipere 654.

Clemens Romanus, S., de exsistentia angelorum 358.

Clemens XI damnat errorem Iansenii de libertate 599.

Clifford censet hexaemeron esse carmen liturgicum 87.

Cognitio matutina et vespertina 82.

Coloniense concilium provinc. de fine creationis 53; — de immediata corporis Adae formatione 108: — reicit doctrinam informationem animae negantem 117; — de iustitia originali 177; — de donis gratuitis protoparentum 226.

Commissio de re biblica: varia eius decreta 88 97 100.

Conceptio *immaculata vide* ‚Maria'.

Concupiscentia *definitur* 187; — est actualis vel habitualis *ib.;* — obiecta eius sunt praeter sensibilia etiam bona magis spiritualia 189; — motus indeliberati concupiscentiae sunt causaliter et occasionaliter mali in ordine morali 191 196; — immunitas a concupiscentia vocari solet integritas *ib.;* — motus primo-primi, secundo-primi, secundi quinam sint 573 nota. — *In protoparentibus* non fuit 192; — haec libertas a concupiscentia erat donum supernaturale 196; — idque nexum cum gratia sanctificante 198; — amissum est per peccatum protoparentum 282. — *In B. Virgine* non fuit 354; — utrum in ea fuerit totaliter exstincta an solum ligata 355. — *Habitudo ad pecc. originale:* non constituit formaliter ipsum peccatum originale, ut Lombardus voluit 261 sqq.: — neque ut lutherani, calviniani, iansenistae 264; — est solummodo pars materialis peccati originalis 267; — concupiscentia parentum nec causat pecc. originale nec est condicio transfusionis eiusdem 279; — quomodo S. Augustinus ex concupiscentia pecc. originale deducere videatur 280; — concupiscentia fuisset in statu naturae purae 227; — est signum amissae iustitiae in hoc ordine 281; — quomodo sit generatio peccato Adami vitiata *ib.* — *Influxus in voluntarium:* concupiscentia antecedens auget propensionem voluntatis 575 653; — auget cognitionem boni, in quod voluntas fertur 576: — minuit considerationem rationum ei obstantium 577; — minuit indifferentiam 578; — interdum potest impedire usum rationis 579; — non ire post concupiscentias est aliud atque non concupiscere 587.

Concursus mediatus est conservatio 69; — immediatus et physicus statuitur 70 sqq.; — natura eiusdem 73; — de concursu oblato et collato *ib.*

Conscientia definitur 686; — est proxima regula moralitatis 687; — eius dictamen debet esse practice certum 688; — etiam c. invincibiliter erronea est regula moralitatis 689; — conscientia scrupulosa 691.

Conservatio negativa 64; — positiva indirecta et directa *ib.;* — probatur Deum res creatas positive et directe conservare 65 sqq.; — eius obiectum est per se sola substantia 68.

Constantinopolit. synodus damnat origenistarum doctrinam de angelorum natura 361.

Cornely de doctrina immortalitatis apud iudaeos 132.

Corpus gloriosum non reddit perfectiorem visionem et amorem essentialem beatorum 491; — auget beatitudinem extensive 492; — habebit omnem perfectionem naturalem 493; — omnia membra et organa sua tum interiora tum exteriora 494; — sexualem differentiam 495; — plenitudinem aetatis virilis 496: — non autem functiones vitae vegetativae 497; — bene vero vitae sensitivae 498; — quid quod obiecta sensationum sit statuendum 499: — non impedientur functiones sensuum per amorem beatorum 500.

Cosmogonia babylonica 707 sqq.

Creatio: *notio* ab ecclesia recepta ab eaque definita 3; — a theologis expolita 4; — traditur communissima definitio: productio rei ex nihilo sui et subiecti 5; — est productio rei secundum totam suam substantiam 6; — non se extendit proprie ad dona supernaturalia 8; — creatio passiva 11; — dicitur improprie mutatio 10; — qualis relatio sit tum activa tum passiva creatio 10; — est actio Dei formaliter immanens, virtualiter transiens 39; — num creatio passiva sit accidens 39 b. — *Obiectum:* universum a Deum creatum esse ex Gen. 1, 1 probatur 14 sqq.; — ex SS. Patribus 18 sqq.; — ex definitionibus ecclesiae 22; — creatio mundi materialis 74 sqq.; — hominis 100 sqq.; — angelorum 356 sqq.: — sola subsistentia proprie creantur, cetera concreantur 7 sqq.; — obiectum proprium actionis creativae est

ens 30. — *Subiectum* activum: de facto solus Deus creavit 24; — nulla creatura potest esse causa principalis creationis 25 sqq.; — nec causa instrumentalis physica 33; — creator est Deus Trinus una actione communi omnibus tribus personis 34 sqq.; — libertas creationis 40 sqq.; — Deus creat secundum ideas aeternas et immutabiles 45; — Deus creavit mundum temporalem 58 sqq.; — num Deus absolute potuerit ab aeterno creare 62. — *Finis* primarius creationis est bonitas Dei manifestanda et glorificanda 47 sqq.; — secundarius est bonum creaturarum 54 sqq.

Custodes angeli: singulis hominibus vel saltem singulis fidelibus deputatos esse angelos custodes negari nequit 403 sq.; — rationes convenientiae huius custodiae 404; — ministeria singula enumerantur 407; — unus angelus eodem tempore nonnisi unum hominem custodit 405; — singulis collegiis, ecclesiis civitatibusque praepositi sunt singuli angeli *ib.;* — etiam supremos angelos mitti dicendum est 406; — etiam creaturis irrationalibus angelos deputatos esse veteres putabant 405.

Cyprianus, S., de iustitia supernaturali Adami 174; — de dono immortalitatis 201; — de peccato originali 241.

Cyrillus Alex., S.: solus Deus creare potest 27; — mundus non est ab aeterno creatus 59; — de anima rationali ut principio vitae in homine 116; — indubitanter docuit creationem animae 145; — de iustitia supernaturali Adami 174 176; — in ipsa creatione collata 180; — de dono scientiae Adamo collato 209; — cognitio futurorum Deo est propria 377.

Cyrillus Hieros., S., de formatione primi hominis 108; — de iustitia supernaturali Adami 178.

D.

Daemones: nonnulli antiqui Patres daemonibus aërea corpora tribuerunt 367; — ex superbia primum lapsi sunt 399; — non invidia *ib.;* — quam excellentiam inordinate appetierint 400; — gravitas peccati 401; — statim post peccatum damnati sunt 402; — locus eorum est infernus *ib.;* — tentant homines vario modo 408 sq.; — obsident eorum corpora 411 sq.; — ediderunt oracula per simulacra 414; — commercia cum hominibus inire possunt 413.

Deimel, A., de paradiso babylonico 707 709.

Delectatio: distinguitur duplex delectatio: spiritualis et corporalis 672; — duae damnatae propositiones de d. sensibili immerito a thomistis contra scotistas afferuntur *ib.;* — ob solam voluptatem non licet appetere delectationem sensibilem *ib.;* — num liceat appetere delectationem propter se ipsam, quatenus apprehenditur ut alioqui honesta 673.

Delitzsch, Frid., de loco paradisi 217.

Deus *creator:* universitas rerum a Deo creata est 13 sqq.; — mundus materialis 74 sqq.; — homo 100 sqq.; — angeli 356 sqq.; — de facto solus creavit Deus 24; — creare sensu proprio solius Dei est 25; — creator est Deus Trinus una actione communi omnibus tribus personis 34 sqq.; — libere creavit 40 sqq.; — secundum ideas aeternas et immutabiles 45; — in tempore creavit 58 sqq.; — num absolute ab aeterno potuerit creare 62; — ad manifestandam suam bonitatem creavit 47 sqq.; — creavit homines in iustitia supernaturali 179 sqq.; — item angelos 392. — *Conservator:* directe et positive res creatas conservat 64 sqq. — *Concursus:* immediate et physice cum actionibus creaturarum concurrit 69 sqq.; — quomodo concurrat 73. — *Finis* ultimus hominis est solus Deus 416 sqq.; — glorificatio et manifestatio bonitatis Dei est finis primarius creationis 47 sqq.; — est universalis regula moralitatis actuum humanorum 615 sqq. — *Elevans:* Deus homines in ordinem supernaturalem elevavit 163 sqq.; — item angelos 389 sqq. — *Nomina* Dei arguunt eius potentiam creandi 14.

Deza Didacus docet S. Thomam negasse immaculatam conceptionem B. Virginis 337.

Diabolus: eius peccatum 397 sqq.; — caput daemonum *ib.;* — damnatio 402; — eius potestas tentandi 408; — quomodo tentet 409; — per peccatum originale genus humanum in servitutem diaboli redactum est 286; — specialis et singularis inimicitia inter diabolum et B. Virginem 302.

Dies *genesiaci* secundum S. Augustinum sunt idealiter intellegendi de actibus cognitionis angelicae 82; — secundum alios de logica distinctione operum Dei 84 sqq.; — secundum visionistas sunt sex visiones 86; — non sunt dies 24 horarum 89 sqq.; — sed sunt periodi incertae durationis 96 sqq.; — alia explicatio 99.

Dionysius Areopagita de illuminatione angelorum 382; — negat omnes angelos mitti 406; — de axiomate: ‚Bonum ex

integra causa causatur, malum ex singularibus defectibus' 636.
Doctor: doctoribus debetur aureola in caelo 506; — cur tribuatur doctoribus 507.
Dona supernaturalia proprie non creantur 8; — exsistunt dona supernaturalia 163 sqq.; — etiam d. praeternaturalia 165; — dona protoparentum *vide* Protoparentes; — dona Spiritus Sancti in beatis manent 486.
Dos in beatis quid sit 453 sq.
Dubium speculativum potest stare cum conscientia practice certa 636; — lex dubia non obligat 698.
Durandus de concursu divino 69.

E.

Eadmerus de immaculata conceptione 345.
Ebeling, Er., de sexta tabula carminis babylonici de creatione 707 709.
Effectus subordinati et coordinati quomodo imputentur 552 sqq.; — imputabilitas effectus ex omissione procedentis 559.
Ehrle, F., de damnatione doctrinae Petri Ioannis Olivi in concilio viennensi 126 nota.
Electio inter duo moraliter inaequalia sufficit ad moralitatem actus 627.
Elevatio hominis in ordinem supernaturalem 163 sqq.; — protoparentum 169 sqq.; — angelorum 389 sqq.
Ephraem, S., de immaculata Virgine Maria 306; — Eva et Maria comparantur 307.
Error non fuit in Adamo ante peccatum secundum scholasticos 213; — invincibiliter erronea conscientia est regula moralitatis practice sequenda 689.
Esparza: duplex amor necessario requiritur ad beatitudinem 439; — de essentia moralitatis 615; — libertas exercitii sufficit ad moralitatem actus 626; — de probabilismo 699; — de universali regula moralitatis 680 684.
Estius censet doctrinam generatianismi maxime temerariam esse 144; — de medio propagandi peccati originalis 278.
Eusebius Caes. de spiritualitate animae 130; — de spiritualitate angelorum 366.
Eva: *Productio* corporis eius secundum narrationem mosaicam 100; — verba „ex costa Adami" non sunt metaphorice intellegenda 103; — quid de productione animae Evae censendum sit 104; — producta est in statu perfecto 105; — est mater totius generis humani 153 sqq.; — est creata in gratia sanctificante 179 sqq.; — quasnam virtutes infusas habuerit 183 sq.; — fuit immunis a concupiscentia 187 sqq.; — item a necessitate moriendi 199 sqq.; — habuit scientiam a Deo infusam 206 sqq.; — summa eius in paradiso felicitas 217 sqq. — *Lapsus*, uti a Moyse narratur, non est mythus, sed historia 228; — acceperat mandatum verum 229; — seducta est a serpente, i. e. diabolo *ib.;* — peccavit inoboedientia 230; — impellentibus superbia, curiositate, gula, infidelitate 231; — gravitas peccati 232; — effectus eiusdem 233; — veniam est consecuta 235. — *Comparatur* cum B. Virgine 307.
Eventus, qui ex actu sequuntur, non augent moralitatem actus 635.

F.

Fabre d'Envieu: eius error circa exsistentiam hominum ante Adamum 161.
Festum *immaculatae conceptionis* 313 sqq.; — vehementer oppugnatur saec. XII a theologo Io. Beletho 317; — praesertim a S. Bernardo 318 sqq.; — quomodo ex festi historia firmum pro immaculata conceptione fiat argumentum 322.
Fides supernaturalis secundum habitum et actum fuit in Adamo 183 sqq.; — in beatis non manet 477; — fides = conscientia 687.
Finis *in genere* definitur 47; — f. internus et externus in actibus humanis 637. — *Mundi* primarius f. est bonitas Dei manifestanda et glorificanda 47 sqq.; — secundarius est bonum creaturarum 54 sqq. — *Hominis* finis naturalis peccato originali per se non attingitur 287 sqq.; — proximus finis est cognoscere Deum ex creaturis et earum ope glorificare 418; — ultimus internus finis 419; — finis supernaturalis 163 sqq.; — hominibus necessario prosequendus 421; — est solus Deus 423 sqq.; — *vide* Beatitudo. — *Actuum humanorum* relatio ad finem ultimum explicita non requiritur ad honestatem cuiusque actus 657; — ex fine externo derivatur bonitas accidentalis in actum ex obiecto bonum 658; — quomodo finis debeat intendi, ut influat in moralitatem actus 662; — finis internus totaliter malus totam actus moralitatem corrumpit 638; — finis externus et partialiter malus compatitur bonitatem 639; — ex fine bono actus ex obiecto malus nequit fieri bonus 641; — est fons moralitatis actus humani 656 sqq.; — finis ultimus relate ad moralitatem actuum 615 sqq.
Florentinum: creator est Deus Trinus 37; — libertas creationis 42; — de inaequalitate beatitudinis 519.
Fomes *peccati* 187 sqq.; — carentia fomitis vocatur donum integritatis 191; — f. non fuit in B. Virgine 354.

Forma *corporis humani* est anima 117; — est unica in homine 110 sqq.; — unitur immediate et per se corpori 119 sqq.; — quid Petrus Olivi senserit de forma hominis 123 sqq.; — doctrina conc. viennensis de hac re 127; — forma *angeli* quid significet 370.

Fruitio est dos animae beatae 454.

Fulgentius, S., docet creationem fide divina credendam esse 21; — de damnatione perpetua daemonum 402; — de indefectibilitate beatitudinis 458.

Functiones corporis in gloria non omnes manebunt 497; — sensitivae erunt in beatis 498 sqq.; — non impedientur per contemplationem et amorem beatorum 500.

Futura libera ab angelis non praesciuntur infallibiliter 377 sq.

G.

Gabriel archangelus mittitur in ministerium hominum 406.

Gaudium de Deo requiritur ad beatitudinem in caelo 440 sqq.; — in eo non consistit formaliter beatitudo 445; — gaudium accidentale in beatis 472 sqq.

Generatianismus 141.

Generatio naturalis a patre est vehiculum transfusionis peccati originalis 275 sq.; — actus generationis non est malus 277; — generare cum concupiscentia est signum amissae iustitiae in hoc ordine 281.

Genesis liber: Gen. 1 docetur Deum initium omnium rerum constituisse creando materiam eamque formando 14; — ibidem proponitur non solum nudum factum creationis, sed modus quoque et ordo, quo res a Deo creatae sunt 74 sqq.; — principia theologica ad explicandam Gen. 78; — Augustini principia hac de re 79; — item S. Thomae 80; — explicatur successio formationum, quae Gen. 1 proponuntur 81 sqq.; — Gen. 1 non est carmen liturgicum 87; — cur dies genesiaci non sint dies 24 horarum 89 sqq.; — censentur periodi diurnae durationis 96 sqq.; — recentior quaedam explicatio dierum 99; — quid doceatur de productione Adami et Evae 100 sqq.; — non admittitur doctrina transformistarum 106 sqq.; — de imagine Dei in homine 136; — de origine totius generis humani ab Adamo et Eva 153 sqq.

Gennadius de unitate animae 118.

Gießwein de unitate linguarum 159 nota.

Gietmann quomodo Eccle. 3, 21 explicet 132.

Gratia actualis auget voluntarium, sed per se non minuit liberum 581.

Gratia sanctificans in protoparentibus 169 sqq.; — collata in ipsa eorum creatione 175 sqq.; — virtutes infusas quales annexas habuerit 183 sqq.; — fuit augmenti capax in protoparentibus 186; — quomodo dona praeternaturalia ad eam referenda sint 198; — privatio gratiae sanctificantis quo sensu constituat peccatum originale 248 sqq.; — quomodo collata sit toti naturae humanae in Adamo exsistenti 270; — nullo modo per pactum inter Deum et Adamum 274; — privatio gratiae est poena peccati 282; — angeli erant praediti gratia sanctificante 389 sqq.; — et quidem in ipsa creatione 392; — secundum S. Thomam acceperunt inaequales gratias 393; — gratia non constituit beatitudinem 432.

Gravois, Antonius, de antiquitate festi immaculatae conceptionis 313.

Gregorius M., S., de conservatione 66; — dubitanter loquitur de creatione animae 145; — angeli meruerunt beatitudinem 394; — de gravitate peccati angelorum 401; — de eorum damnatione sempiterna 402; — de beatorum inaequalitate 518; — de moralitate actuum humanorum 632.

Gregorius XIII damnat errorem Baii quoad libertatem humanam 599.

Gregorius XV de immaculata conceptione 351.

Gregorius Naz., S., indubitanter docuit creationem animae 145; — reicit praeexsistentianismum 150; — de spiritualitate angelorum 366; — num angelis tribuat corpora 368.

Gregorius Nyss., S.: creator est Deus Trinus una actione 36; — num admittat mythos in Scriptura 88 nota; — statuit unam numero animam rationalem in homine 116; — de spiritualitate animae 130; — de iustitia supernaturali Adami 175 178; — de origine linguae 214; — de spiritualitate angelorum 366; — Ps. 23, 8 explicat 382; — de angelo custode 404; — de fine ultimo hominis 425.

Gregorius de Valentia censet doctrinam generatianismi certe erroneam 145; — caelum empyreum describit 502; — de visione in hac vita consequenda 526.

Gryse: nova eius expositio hexaemeri exponitur et reicitur 98 sq.

Guilelmus Parisiensis de peccati originalis natura 260.

Günther negat Deum Trinum actione una creare 34; — de principio vitali 113; — eius doctrina contra informationem animae reiecta est a Pio IX 117.

H.

Habitualis *intentio* non sufficit, ut finis intentus conferat actui bonitatem 662; — habituale voluntarium definitur 542.
Habitus *in protoparentibus:* iis infusi sunt supernaturales habitus in ipsa creatione 183; — etiam fides 184; — habitus scientiae specialiter Adamo infusus 207 sqq.; — eius obiectum 211; — peccato gravi commisso amissi sunt supernaturales habitus 233; — *in beatis* non manet habitus fidei 477; — manet habitus scientiae infusae 481; — habitus morales voluntati infusi manent 485; — non autem spes *ib.;* — manent habitus acquisiti 486; — h. operativi non possunt formaliter constituere beatitudinem beatorum 432.
Halensis, Alexander, de immaculata conceptione B. Virginis 325.
Heinrich, Dr., de valore sententiae quoad spiritualitatem angelorum 362.
Hermas de notione creationis 3; — docet creationem fide divina credendam 21; — de exsistentia angelorum 358.
Hermes vult peccatum originale esse concupiscentiam 266.
Hervaeus *Natalis* negavit immaculatam conceptionem B. Virginis 343.
Hexaemeron: *principia theologica* ad eius expositionem proponuntur 74 sqq.; — expositio authentica nondum exsistit 76 sq.; — duo cavenda sunt in exponendo hexaemero 78; — haec principia iam a SS. Augustino et Thoma statuta sunt 79 sq.; — *idealis expositio S. Augustini* proponitur 82; — plurimi Patres ei adversantur 83; — pugnat cum sensu obvio et litterali *ib.;* — *idealis expositio secundum Dr. Reusch* aliosque 84; — *visionistarum* expositio etiam admitti potest 86; — expositio Dr. Clifford communiter reicitur 87; — *expositio de spatio 24 horarum* sexies repetito teneri nequit 89 sqq.; — reicitur theoria restitutionis quoad rudera priscarum formationum 93; — item theoria diluvialis 95; — *statuitur facillima via* explicandi dies genesiacos 96 sqq.; — intelleguntur dies periodi incertae durationis *ib.;* — respondentes visionibus, quibus revelatio creationis facta est *ib.;* — recentior quaedam a Dr. De Gryse facta expositio 98 sq.
Hierarchia angelorum est triplex, et in unaquaque tres sunt ordines 387.
Hieronymus, S., de concursu 71; — indubitanter docuit creationem animarum 145; — de gratia sanctificante protoparentibus in ipsa creatione collata 180; — angeli non noverunt secreta cordis 375; — de angelorum illustratione 382; — de angelo custode 404; — Matth. 22, 29 explicat 495; — de diversitate beatitudinis 518; — de veritate libertatis humanae 591; — quae est immunitas a necessitate 597; — de actibus indifferentibus 665.
Hilarius, S., de spiritualitate animae 130; — indubitanter docuit creationem animae 145; — vocat carnem Christi carnem peccati 311; — cognitio futurorum Deo propria est 377.
Hippolytus, S., de libertate creationis 41; — de immaculata Virgine Maria 306.
Homo. *Productio:* primus homo immediata Dei operatione conditus est 100 sqq.; — transformismus quoad eius productionem admitti nequit 106 sqq.; — genus humanum ab Adamo et Eva originem ducit 153 sqq.; — eius antiquitas 162; — *vide* praeterea Protoparentes, Adamus, Eva. — *Elevatio* in ordinem supernaturalem 163 sqq.; — gratia sanctificante ornati erant primi homines 169 sqq.; — idque in ipsa creatione 179 sqq.; — acceperunt virtutes infusas 183 sqq.; — erant immunes a concupiscentia 187 sqq., — a necessitate moriendi 199 sqq.; — habebant scientiam infusam 206 sqq.; — praeterea summa felicitate in paradiso fruebantur 217 sqq.; — exciderunt ex hoc statu peccato commisso 228 sqq.; — amiserunt sibi omnia dona supernaturalia 233; — etiam omnibus suis posteris, *vide* Peccatum originale. — *Natura:* homo est compositum substantiale ex corpore et anima 109 sqq.; — trichotomia in homine admitti non potest 113 sqq.; — habet unicam animam rationalem eamque immediate et per se corpus informantem 117 sqq.; — est prae ceteris creaturis imago Dei 136 sqq.; — potuit creari in statu naturae purae 224 sqq.; — custodiuntur singuli homines ab angelis singulis 404; — tentantur a daemonibus 408; — commercia cum diabolo inire possunt 413; — libertas 588 sqq. — *Finis* ultimus eius est glorificatio Dei 47 sqq.; — de facto hic finis est supernaturalis 421 (*vide* Elevatio); — estque solus Deus 423 sqq.; — immediate videndus 433 sqq.; — f. proximus hominis est cognoscere Deum ex creaturis et earum ope glorificare 418; — peccato originali per se non destruitur finis eius naturalis 287. — *Beatitudo* eius est supernaturalis 421; — obiectiva essentialis est solus Deus 423 sqq.; — isque immediate videndus 433 sqq.; — est indefectibilis 455 sqq.; — aeterna 464 sqq.; — accidentalis

beatitudo 472 sqq.; — habetur ex corpore glorioso 490 sqq.; — ex societate amicorum 501; — ex pulchritudine mundi visibilis 502; — ex aureola triplici 505 sqq.; — b. erit inaequalis 517 sqq.; — in hac vita perfecte acquiri nequit 524 sqq.; — potest imperfecte 527 sqq.; — num b. naturalis et absoluta, licet imperfecta, in hac vita haberi possit 530; — *vide* Beatitudo. — *Lapsus:* omnes homines ab Adamo paterna generatione descendentes peccato originali infecti sunt 236 sqq.; — quomodo peccatum traducatur in homines 275 sqq.; — eius sequelae 282 sqq.; — *vide* Pecc. originale.

Humanum genus originem ducit ab Adamo et Eva 153 sqq.; — huic doctrinae non obstat ampla propagatio generis humani 160; — antiquitas generis humani 162.

Hummelauer reicit transformismum 107; — de Adamo morte punito 199.

I.

Jansen, Bern., de doctrina Olivi 124 sq.

Iansenistae ponebant essentiam peccati originalis in concupiscentia 264; — reiecerunt veram libertatem 599.

Ideae divinae sunt causa exemplaris creationis 45.

Ignorantia definitur 561; — *prirativa* in beatis non est 480; — distinguitur ignorantia antecedens et consequens 563, vincibilis et invincibilis 564; — quando causet voluntarium 564 sqq.; — quid S. Augustinus de peccato ignorantiae docuerit 570 sqq.

Illuminatio est locutio superiorum angelorum ad inferiores 382.

Imago *Dei* est prae ceteris creaturis homo 136 sqq.

Immaculata conceptio *vide* Maria.

Immediatio suppositi et virtutis 69.

Immortalitas *protoparentum* 199 sqq.; — qualis secundum Augustinum fuerit 201; — quomodo protoparentibus collata fuerit 203 sqq.; — virtus conferendi immortalitatem ex ligno vitae 205; — per peccatum amissa est 223 282; — immortalitas *animae humanae* docetur in S. Scriptura 131 sqq.; — immortalitas *angelorum* 370.

Immunitas *a concupiscentia* fuit in protoparentibus 187 sqq.; — fuit supernaturale donum 196 sqq.; — quomodo iis collatum sit *ib.;* — fuit in B. Virgine 354; — *a necessitate* moriendi fuit in protoparentibus 199 sqq.; — quomodo hoc donum iis collatum sit 203 sqq.; — *a coactione* et *a necessitate* requiritur ad libertatem 596 sqq.

Imperati *actus* quomodo sint voluntarii 539; — unus idemque actus imperatus potest successive esse bonus et malus 642.

Imperfectio: quomodo actus, qui dicuntur imperfectiones, sint honesti vel inhonesti 675; — num in beatis possint esse imperfectiones morales 463.

Imperfectum *voluntarium* definitur 540.

Implicitum *voluntarium* definitur 543.

Inadvertentia *actualis* potest stare cum actu voluntario 565 sqq.; — quomodo differat ab habituali ignorantia *ib.;* — ad imputabilitatem requiritur aliqua animadversio ipsius inadvertentiae 567; — minuit voluntarium 569.

Indeliberati *motus* non sunt formaliter mali in ordine morali 191; — carentia eorum vocatur donum integritatis *ib.*

Indifferens actus definitur 623; — sunt actus secundum speciem suam indifferentes 665; — nullus autem actus in individuo potest esse indifferens 667sqq.; — sunt actus supernaturaliter indifferentes 664.

Indirectum *voluntarium* definitur 544.

Inefficax *voluntarium* definitur 543.

Infantes: de sorte infantium sine baptismate decedentium quid doceat Scriptura 288; — quid Patres 289; — pelagiani vitam aeternam iis tribuerunt *ib.;* — nonnulli Patres eos poena ignis puniri statuerunt *ib.;* — Augustinus dubius mansit *ib.;* — scholastici negaverunt fere unanimiter 291 sq.; — immo communius omnem ab iis tristitiam amoverunt 293; — huic sententiae favet auctoritas ecclesiae 294; — hac de re opinio recentis theologi 295; — habent peccatum originale *vide* Peccatum originale.

Innocentius III de poenis peccati 294.

Innocentius V *vide* Petrus de Tarantasia.

Innocentius XI de delectatione sensibili 672; — damnat laxismum 702.

Inoboedientia est peccatum gravissimum protoparentum 230 sqq.

Integritas est immunitas a concupiscentia protoparentibus gratuito collata 187sqq.; — fuit supernaturale donum 196 sqq.; — eius nexus cum gratia sanctificante 198.

Intellectus *beatorum* habet per visionem Dei suam essentialem perfectionem 443 sqq.; — praeterea adest varia perfectio accidentalis in intellectu beatorum 476 sqq.; — *Adami* ornatus erat scientia infusa 206 sqq.; — *angelorum* longe praestat humanae intellegentiae 373; — non infallibiliter libera futura praescit nec secreta cordis 374 sqq.

Intensio modificat tamquam circumstantia moralitatem actus 653.

Intentio qualis adesse debeat in ipso actu, ut ei bonitatem conferre possit 662; — sufficit virtualis *ib.;* — quomodo haec in operationem praesentem influat 663; — intentio finis explicita non requiritur ad honestatem cuiusque actus boni 657.
Internus *actus* voluntatis habet principaliter moralitatem 629; — ex eo derivatur moralitas in externum 630; *finis* malus actum reddit malum 638; — f. influit in bonitatem actus 656 sqq.
Interpretativum voluntarium definitur 572.
Invidia non fuit primum peccatum daemonum 399.
Invincibilis *ignorantia* quaenam sit 564; — invincibiliter erronea conscientia est regula moralitatis 689 sqq.
Involuntarium secundum quid et simpliciter 541.
Ioannes a S. Thoma de notione creationis 39.
Ioannes Belethus oppugnat festum conceptionis B. V. Mariae 317.
Ioannes Chrysostomus, S., docet creationem ex nihilo 18; — eamque fide divina credendam esse 21; — de conservatione 66; — de concursu 71; — de immediata formatione corporis Adae ex limo terrae 108; — de immunitate protoparentum a concupiscentia 194; — de dono scientiae 209; — de peccato originali 244; — difficiliores textus de hac re perpenduntur 245; — de deterioratione hominis lapsi 284; — de angelorum spiritualitate 366; — cognitio futurorum Deo propria est 377; — de loquela angelorum 380; — de eorundem ordinibus 385; — de angelo custode singulorum hominum 404; — de veritate libertatis humanae 591; — de moralitate actuum 632.
Ioannes Damascenus, S., de notione creationis 3; — solus Deus creare potest 24; — creator est Deus Trinus 36; — de unitate animae rationalis in homine 116; — de iustitia supernaturali Adami 174; — de immunitate protoparentum a concupiscentia 194; — de festo conceptionis B. V. Mariae 314; — definit naturam angelicam 366; — qua ratione tribuat angelis corpora 368; — angelos esse definitive in loco docet 372; — de libertate angelorum 379; — de eorum loquela 380; — de eorum illuminatione 382; — de inaequalitate gratiae angelis datae 393; — de gravitate peccati angelorum 401.
Ioannes Thessal. tribuit angelis corpora 368.
Irenaeus, S., docet creationem ex nihilo 3; — de libertate creationis 41; — de fine secundario creationis 57; — mundus creatus est in tempore 59; — de conservatione 66; — docet corpus Adae directe ex limo terrae formatum 108; — non statuit duplicem animam in homine 118; — de immortalitate animae 135; — de iustitia supernaturali Adami 174; — in ipsa creatione collata 180; — mira sententia de statu protoparentum 192; — de dono immortalitatis 201; — de peccato originali 241; — Gen. 3, 15 intellegit de B. Virgine 302.
Iudaei professi sunt fidem creationis 15; — quid de immortalitate animae senserint 131 sqq.
Iustinus, S., defendit creationem 18; — non statuit duplicem in homine animam informantem 118; — Gen. 3, 15 intellegit de B. Virgine 302; — de existentia angelorum 358; — de libertate angelorum 379; — Ps. 23, 8 exponit 382.
Iustitia Dei conciliatur cum permissione peccati originalis 296.
Iustitia originalis vocatur totus status supernaturalis protoparentum 223 249; — protoparentibus gratia sanctificans collata est 169 sqq.; — in ipsa eorum creatione 179 sqq.; — annexa habuit dona praeternaturalia: immunitatem a concupiscentia 187 sqq.; — a necessitate moriendi 199 sqq.; — scientiam infusam 206 sqq.; — summam in paradiso felicitatem 217 sqq.; — protoparentes in hoc statu originalis iustitiae non potuisse venialiter peccare communis est doctrina 234; — per peccatum amissa est 233.

K.

King de cosmogonia babylonica 708.
Kleutgen: finis ultimus est norma moralitatis 615.
Knabenbauer Ps. 23, 8 exponit 382.

L.

Lactantius indubitanter docuit creationem animarum 145.
Lateranense IV de fide creationis 22; — creator est Deus Trinus 37; — creatura ab initio temporis condita 60; — de spiritualitate animae 130; — de tempore creationis angelorum 360; — de natura angelica 361; — de probatione angelorum 398; — beatitudo est aeterna 466.
Lateranense V: eius doctrina quoad animam humanam contra Pomponatium et averrhoistas 121; — de individualitate animae 128.
Laxismus ab ecclesia damnatus est 702.
Leibniz de mundo optimo 46.
Leo M., S., de probatione angelorum 398.

Leo IX docuit creationem animae ex nihilo 143.
Leroy de evolutione corporis Adami 108.
Lessius: nulla tristitia in beatis 489; — de cantibus in caelo 499; — finis ultimus est norma bonitatis creatae 621 nota.
Libertas *in genere:* multipliciter dicitur ab obligatione, a miseria, a peccato, a coactione, a necessitate 588; — definitio ab omnibus admissa: potentia eligendi inter plura *ib.;* — celeberrima est definitio: facultas, qua voluntas positis omnibus ad agendum praerequisitis potest agere vel non agere *ib.* — *Existentia humanae libertatis* negatur a manichaeis, calvinistis, lutheranis etc. 589; — est de fide definita 592; — quomodo Patres dicant peccato Adami periisse libertatem 595; — peccato originali non est destructa 286; — stat cum efficacia divinae gratiae 608; — num stet cum beatitudine 463. — *Natura humanae libertatis:* non est sola immunitas a coactione, sed etiam immunitas a necessitate 596 sqq.; — quae proprie dicitur indifferentiae libertas 604 sqq.; — conceptus libertatis a bañesianis statutus exponitur 605; — simulque reicitur 606 sqq.; — num ex indifferentia iudicii recte libertas voluntatis inferatur 614; — libertas exercitii et specificationis quoad actuum moralitatem 626; — *l. creatoris* in creando mundo 40 sqq.; — *l. angelorum* 379.
Limbus puerorum 294.
Lingua secundum SS. Patres inventa est ab homine 214; — secundum posteriores theologos Deus primam linguam hominibus revelavit 215; — eaque fuit hebraea *ib.;* — Adamus natura duce primam linguam produxit 216; — diversitas linguarum non obest unitati specificae generis humani 159; — lingua angelorum 380 sqq.
Locutio angelorum 380 sqq.
Lombardus docuit creationem animarum 144; — de peccati originalis natura 261; — cur negaverit immaculatam conceptionem B. Virginis 323 nota; — de Lucifero 397.
Lucifer rebellium angelorum caput 397; — quam excellentiam inordinate appetiverit, non constat 400.
Lugo, Card. de: num in beatis possint esse imperfectiones morales 463; — libertas specificationis sufficit ad moralitatem, tantum si electio datur inter bona moraliter inaequalia 627.
Lumen gloriae est dos animae beatae 454.
Lutherani docent concupiscentiam esse peccatum originale 264.
Lutherus negavit libertatem humanam 589.

M.

Macula non fuit in B.Virgine 299 304 sqq.; — quomodo tamen B. Virgo dici possit mundata 311.
Maldonatus non fuit adversarius immaculatae conceptionis 349.
Malitia moralis. *Essentia:* in actibus humanis attenditur secundum ordinem ad finem ultimum 615; — haec est norma obiectiva et ultima 618; — malitia moralis est principaliter in actu interno voluntatis 629 sqq.; — actus externus eam per se non auget 631; — per accidens potest tamen augere 633; — eventus ex actu numquam augent 635; — potest cum actu bono aliqua m. moralis coniungi 636 sqq. — *Fontes:* derivatur malitia moralis primario ex obiecto malo 644 sqq.; — sufficit, ut malitia obiecti sit apprehensa 647; — secundario habetur ex circumstantiis 650; — porro ex fine 661. — *Regula* in genere est ratio iudicans de honestate actus 676; — regula universalis est voluntas divina 684; — licet nonnullae actiones habeant malitiam moralem antecedenter ad eam 680; — proxima regula est dictamen conscientiae 686 sqq.
Manichaei de peccato originali 260; — tribuunt homini duas animas: alteram malam, bonam alteram 113; — negarunt libertatem humanam 589.
Mardochaeus profitetur creationem 15.
Marduk 707 sqq.
Maria, *B. Virgo: dogma immaculatae conceptionis explicatur* 297 sqq.; — B.Virgo vere est redempta 298; — certo habuit aliquod debitum contrahendi peccatum originale *ib.;* — ex hoc nulla sequitur macula in B. Virgine 299; — definitio Pii IX 300; — declaratio concilii tridentini 301; — *illustratur ex S. Scriptura:* verba Gen. 3, 15 exponuntur 302; — verba salutationis angelicae 303; — *docetur traditione:* non adest explicita doctrina apud SS. Patres de hoc dogmate 304; — negant in B. Virgine ullam maculam umquam fuisse 304 sqq.; — vocant eam purissimam 307; — summaria doctrina Patrum breviter proponitur 308. — *Difficultates* ex Patribus petitae solvuntur: solum Christum fuisse ratione conceptionis immunem a peccato originali 310; — carnem Virginis fuisse carnem peccati 311; — Mariam fuisse mundatam *ib.* — *Scholasticorum disputatio:* scholastici veteres posuerunt principia doctrinae de immaculata conceptione, non vero semper conclusionem deducebant

323 sqq.; — in schola franciscanorum ante Scotum admissa non est sententia affirmativa 325 sq.; — negabatur in schola dominicanorum 327; — etiam a S. Thoma 328 sqq.; — defensores immaculatae conceptionis 345 sqq. — *Declarationes ecclesiasticae:* varii Romani Pontifices 351; — concilium tridentinum 353: — bulla definitionis ‚Ineffabilis Deus' *ib.* — *Immunitas a concupiscentia* sua sponte fluit ex immaculata conceptione 354; — numquam venialiter peccavit B. Virgo *ib.;* — fomes concupiscentiae fueritne ligatus an exstinctus in B. Virgine 355; — poenalitates habuit *ib.;* — num ante mortem Dei essentiam viderit 526.

Martyrium: martyribus tribuitur in patria aureola 506 sqq.

Mastrius de actibus indifferentibus 668 sqq.; — de probabilismo 700.

Materia: materia informis prius tempore a Deo creata est 81; — postea formatio materiae successive facta est *ib.;* — de materia et forma in angelis 370.

Matrimonium filiorum Dei cum filiabus hominum 365.

Matutina *cognitio* angelorum 82.

Mausbach: Quid S. Augustinus censuerit de peccato originali 265 nota.

Mayronis, Franciscus de, defensor immaculatae conceptionis 347.

Medina, Bartholomaeus de, de immaculata conceptione B. V. 347; — de beatitudine 450; — de probabilismo 700.

Meritum beatitudinis supernaturalis ex parte hominis 531 sqq.

Methodius, S., de angelis custodibus 404.

Metus definitur 582; — distinguitur a concupiscentia *ib.;* — causat involuntarium secundum quid 583.

Meyer, Theod., de ultima norma moralitatis 615.

Michael archangelus saepius mittitur 406.

Milevitanum II de dono immortalitatis protoparentum 202; — de modo propagationis peccati originalis 275; — de infantibus sine baptismo morientibus 290.

Minucius Felix de oraculis daemonum per simulacra editis 414.

Miseria huius mundi quomodo arguat existentiam peccati orginalis 246.

Misericordia Dei conciliatur cum permissione peccati originalis 296.

Mivart admittit transformismum quoad hominem 106 nota.

‚**Modus,** species et ordo' 140.

Moralitas *actuum humanorum. Natura:* hoc nomen ‚morale' est analogum analogia attributionis externae 628; — actus elicitus est princeps analogum *ib.;* — a. imperatus secundarium *ib.;* — definitur morale et mos 622; — formalis ratio moralitatis in actibus humanis examinatur 624; — est autem in eo, quod voluntas libere fertur in obiectum apprehensum sub ratione honesti vel turpis 625; — ad moralitatem actus requiritur et sufficit libertas exercitii 626. — *Fontes:* moralitas derivatur principaliter ex obiecto bono vel malo 644 sqq.; — secundario ex circumstantiis 649 sqq.; — et ex fine 656 sqq.; — idem numero actus potest simul habere plures species moralitatis 648. — *Regula:* datur duplex regula, proxima et remota 677; — universalis regula est divina voluntas 685; — licet nonnullae actiones antecedenter ad eam habeant suam moralitatem 680; — proxima regula est dictamen conscientiae practice certum 687 sq.; — etiam conscientiae invincibiliter erroneae 689 sqq.

Morgott de sententia interpretum S. Thomae quoad immaculatam conceptionem 344.

Mors est poena peccati 200; — transiit in omnes homines 240; — mors in libro Sapientiae quid significet 199; — peccatum mors animae vocatur 250.

Motus *concupiscentiae* dicuntur primo-primi, secundo-primi, secundi 573 nota: — m. *indeliberati* non sunt formaliter mali in ordine morali 191; — sunt extra genus moralitatis 664; — carentia horum vocatur donum integritatis 191.

Moyses num in mortali vita Dei essentiam viderit 526.

Mundus a Deo creatus est 14 sqq.; — sed non ab aeterno 58 sqq.; — formatus non est per sexies vicenas quaternas horas 89 sqq.; — sed per periodos incertae durationis 96 sqq.; — de mundo optimo 46; — finis mundi primarius est bonitas Dei manifestanda et glorificanda 47 sqq.; — f. secundarius est bonum creaturarum 54 sqq.; — proxime factus est propter hominem 417; — pulchritudo mundi visibilis delectabit beatos 502 sq.

Mythi non sunt in Scriptura 88 710.

N.

Natura *hominis physice* considerati est compositum substantiale ex anima et corpore 109 sqq.; — prae ceteris creaturis est imago Dei 136 sq.: — in statu naturae purae considerata 224 sqq.: — appetit beatitudinem naturalem 513; — non autem visionem Dei immediatam 514: — neque appetitu elicito naturali efficaciter eam appetit 515; — *elevata* in Adamo 169 sqq.; — *ride* ‚Adamus'; — *lapsa* est culpa Adami 236 sqq.; —

spoliata gratuitis et vulnerata in naturalibus 282 sqq.
Naturale definitur 163.
Negativum *voluntarium* definitur 544; — potest esse voluntarium pure negativum 545 sqq.
Nicolaus monachus adversarius S. Bernardi in quaestione immaculatae conceptionis 320.
Nikel de hexaemero 710.
Nomina Dei: Iahve, Shaddai, Adonai, arguunt potentiam creandi 16.
Norma *moralitatis* est duplex: proxima et remota 676; — n. universalis moralitatis est voluntas divina 684; — licet nonnullae actiones antecedenter ad eam suam habeant moralitatem 680; — proxima n. est dictamen conscientiae, etiam invincibiliter erroneae 687 sqq.

O.

Oblivio aequivalet ignorantiae habituali quoad influxum in actuum moralitatem 565.
Obsessio: humana corpora a daemonibus obsideri possunt 411; — obsessio neque est peccatum nec necessario est poena peccati 412.
Olivi, Petrus Ioannis, O. M.: eius doctrina de unione animae intellectivae cum corpore exponitur 123 sqq.; — damnatur a conc. viennensi 120.
Omissio pura imputari potest 546 sqq.; — quid requiratur, ut pura omissio sit in se voluntaria 550 sq.
Opinio practice et solide probabilis sufficit ad honeste agendum 692 sqq.
Optimismus 46.
Ordo supernaturalis et naturalis distinguitur 163; — ordines angelorum 384 sqq.
Origenes de fine creationis 52; — de concursu 71; — de peccato originali 241; — de angelo custode 404.
Origenistae docuerunt haeresim praeexsistentianismi 149; — de peccato originali 260.
Originale *peccatum vide* Peccatum.
Originalis *iustitia vide* Iustitia.
Origo generis humani ab Adamo et Eva 153 sqq.

P.

Pactum de gratiae propagatione inter Deum et Adamum non fuit 274.
Pallavicini de schemate c. 1, sess. 5 conc. trid. 179; — de ratione formali peccati originalis 248.
Palmieri disputat contra Zigliara de doctrina Petri Ioannis Olivi 123; — de elevatione supernaturali hominis 168; — de Adamo mortali facto 199; — de ubicatione angelorum 372.
Paludanus de immaculata conceptione 341.
Paradisus 217 sqq. 709.
Parentes per concupiscentiam in actu generationis non sunt causa peccati originalis 279.
Parisiensis academia de immaculata conceptione 348.
Paschasius: angeli non noverunt secreta cordis 375.
Passaglia de attributis a SS. Patribus B. Virgini applicatis 308 sq.
Paulus apostolus num aliquando in vita Dei essentiam viderit 526.
Paulus V de doctrina immaculatae conceptionis 351.
Peccatum *protoparentum:* narratio de lapsu protoparentum est historica 228; — peccatum protoparentum fuit inoboedientia 230; — peccatum Evae multiplex erat 231; — gravitas huius peccati 232; — effectus eiusdem 233; — remissum est 235; — *originale* secundum doctrinam ecclesiae 247; — secundum S. Paulum 240; — innuitur in vetere testamento 238 sq.; — secundum traditionem 241; — negabatur a pelagianis 242 sqq.; — num ratione naturali efficaciter probari possit 246; — distinguitur in originans et originatum 236; — essentia eius non consistit in actuali peccato Adami, posteris eius imputato 256 sqq.; — nec in concupiscentia 264 sqq.; — nec in morbida qualitate in corpore Adami effecta et in posteros transmissa 261 sqq.; — quomodo in eo sit voluntarii ratio 268 sqq.; — ad possibilitatem peccati originalis tria requiruntur 271; — ratio voluntarii in eo nequit explicari pacto inter Deum et Adamum facto 274; — traducitur generatione paterna in filios 275 sqq.; — non causatur a patre generante 277; — nec a Deo creante animam *ib.;* — nec a concupiscentia generantium 279; — sequelae peccati originalis 282 sqq.; — non destruxit libertatem 286; — nec debilitavit intrinsecus vires naturales 284; — in B. Virgine Maria non fuit 297 sqq.; — *vide* Maria; — postulat originem totius generis humani ab Adamo 154 270; — *angelorum:* multi angeli peccarunt 397; — hoc peccatum fuit superbia 399; — variae sententiae de obiecto inordinati appetitus 400; — gravitas huius peccati 401; — damnati sunt statim post peccatum commissum 402.
Pelagiani negarunt peccatum originale 237; — damnati a variis synodis 243; — de figmento cuiusdam peccati origi-

nalis 260; — de sorte infantium non baptizatorum errarunt 290.
Pererius: prima lingua fuit hebraea 215; — de loco paradisi 217; — de historica indole narrationis de paradiso 218.
Perfectio definitur 675; — perfectio actus in quo consistat *ib.*; — perfectiones Dei non pugnant cum peccato originali 296.
Petavius de consensu populi christiani in asserenda immaculata conceptione 352; — de ordinibus angelorum 385.
Petrus de Tarantasia negavit immaculatam conceptionem B. Virginis 342.
Peyrère, Isaac de la, statuit doctrinam praeadamitarum 157.
Pighius, Albertus, de peccati originalis natura 258.
Pistoriensis synodus de iustitia originali 177.
Pius V doctrinam immaculatae conceptionis B. Virginis protexit et promovit 351; — damnavit errorem Baii quoad libertatem humanam 599.
Pius VI de limbo puerorum 294.
Pius IX reicit doctrinam Güntheri quoad animam rationalem corpus informantem 117; — docet animam esse veram per se et immediatam corporis formam 121; — definit immaculatam conceptionem B. Virginis 300 352; — elevavit festum immaculatae conceptionis ad ritum duplicem 2. classis cum Octava 321.
Poena *peccati originalis* est privatio gratiae sanctificantis 282; — est ablatio integritatis et immortalitatis *ib.*; — mutatio hominis in deterius qualis sit 283 sq.; — quo sensu sit destructa libertas hominis 286; — quoad infantes non baptizatos 287, *vide* Infantes; — *protoparentum* fuit amissio gratiae sanctificantis, virtutum, donorum 233; — obscuratio intellectus et infirmatio voluntatis *ib.*; — veniam consecuti sunt 235; — *daemonum* statim post peccatum commissum secuta est 402; — omnes in aeternum damnati sunt *ib.*
Positivum *voluntarium* quid sit 544.
Potentia oboedientialis definitur 167.
Potho oppugnat festum conceptionis S. Mariae 317.
Prado, Norb. del, de immac. conceptione sec. mentem S. Thomae 327 338 nota 343.
Praeadamitae non fuerunt 153 sqq.
Praesumptum voluntarium revocatur ad voluntarium interpretativum 542.
Pribilla de moralitate hominis, qui Deum ignorat 678.
Priscillianistae docuerunt praeexsistentianismi haeresim 149; — negarunt humanam libertatem 589.
Privatio *gratiae sanctificantis* constituit essentiam peccati originalis 248 sqq.; — simulque eiusdem poenam 282.
Probabiliorismus pugnat cum sana ratione 702.
Probabilismus: eius notio 692; — nulla exceptio statuenda est quoad usum probabilismi 695; — eius fautores 700 sq.; — num S. Alphonsus ultimis vitae annis reiecerit probabilismum 706.
Probatio protoparentum 228 sq.; — angelorum 394.
Prosper, S., de deterioratione hominis lapsi 284.
Protoparentes *vide* Adamus, Homo.

Q.

Qualitas *morbida* non constituit peccatum originale 261 sqq.
Quesnellus de iustitia originali 177.

R.

Raphael *archangelus* mittitur ad hominum ministerium 406; — religavit daemonem 365.
Regula moralitatis proxima et remota 676 sq.; — universalis 684.
Relatio *creationis* activae in Deo est logica 11; — passivae in creatura est realis transcendentalis *ib.*; — *creaturarum* ad Deum est duplex: scilicet ad primam causam efficientem et finem ultimum 421, *vide* Finis, Beatitudo; — *actuum* ad finem ultimum constituit formaliter moralitatem 615 sqq. — *Relationes divinae* formaliter non beatificant, sed essentia 429.
Remigius *Florentinus* de opinione S. Thomae in quaestione immaculatae conceptionis 328.
Reusch, Dr. F. H., idealiter explicat sex dies genesiacos 84; — perpenditur haec theoria 85.
Revelatio: quaecumque Deus revelat, vera sunt 75; — per se et per accidens revelata 76.
Ripalda immerito putat elevationem supernaturalem a priori esse demonstrabilem 168.
Rosmini de anima ut forma corporis 121; — de origine animae 143 nota.
Rubeis, Bernardus de, de peccati originalis natura 258; — de Bromiardi argumento pro opinione S. Thomae in quaestione immaculatae conceptionis 333 nota.
Ruiz de mundo optimo 46.

S.

Sadducaei cur negaverint exsistentiam angelorum 364.
Salmanticenses ad voluntarium negativum postulant actum positivum voluntatis 544; — de essentia moralitatis 615; — de influxu finis externi et partialiter mali in actus 639.

Schanz de antiquitate generis humani 162.
Scheeben de opinione S. Thomae in quaestione immaculatae conceptionis 331 nota.
Schmid, Franc., de statu infantium sine baptismate decedentium 295; — de ubicatione angelorum 372; — de facultate sensitiva angelorum 373 nota.
Schmidt, H., errat circa naturam peccati originalis 236 nota.
Scientia *infusa* definitur 207; — *Adami:* in eo fuit scientia infusa rerum naturalium 208; — eam SS. Patres maxime efferunt 209; — obiectum eiusdem 211; — *beatorum:* esse in beatis scientiam infusam communiter admittitur a theologis 481.
Scotus: anima est vera corporis forma 117; — de doctrina Petri Ioannis Olivi 124 sq.; — defensor immac. conceptionis 346; — ponit beatitudinis essentiam in actu perfectae caritatis 446; — causa impeccabilitatis in beatis non est iis interna 460; — docuit posse esse actus in individuo indifferentes 668.
Secreta cordis ab angelis naturaliter sciri nequeunt 374 sqq.
Sensationes quales in beatis futurae sint 499.
Serpens fuit seductor Evae 229 231.
Servitus *diaboli* fuit poena peccati originalis 286.
Sexualis *differentia* in beatis erit 495.
Sixtus IV approbavit festum immaculatae conceptionis 321; — affirmativam sententiam de immaculata conceptione protexit 351.
Societas in statu paradisiaco domestica, politica, religiosa futura fuisset 221; — s. amicorum in caelo erit accidentale gaudium 501.
Sociniani negarunt peccatum originale 237.
Sors *infantium* sine baptismate decedentium 287 sqq.
Sotus, Dom., negat infantes torqueri positivis poenis 292.
Species *infusae* naturalis ordinis post peccatum in Adami intellectu non sunt deletae 285; — *specifica bonitas* actus vocatur ea, quae est ex obiecto 645; — *species moralitatis* unde formaliter sumatur 624 sq.
Spes in beatis non manebit 485.
Spiritualitas *animae humanae* 130; *angelorum* 361 sqq.
Status *iustitiae originalis* 169 sqq.; vocatur totus status felicissimus protoparentum 223; — per peccatum eorum amissus est 228 sqq.; — num in eo potuerit esse peccatum veniale 234; — *naturae purae* est possibilis 224 sqq.; — in eo peccatum originale est impossibile 271; — in eo fuisset concupiscentia 225; — *naturae elevatae, vide* Iustitia originalis; — *naturae lapsae, vide* Peccatum originale.
Studiosus actus quid sit 625.
Stufler de concursu divino 69 73a c.
Suarez docet primos parentes in statu perfecto creatos fuisse 105; — de augmento gratiae in Adamo ante peccatum 186; — de scientia infusa Adami 211; — de operatione Adami in paradiso 219; — de ratione formali peccati originalis 249; — de deterioratione hominis lapsi 284; — de parvulis in iudicio 288; — negat omnem tristitiam in parvulis non baptizatis 293; — de tempore et loco creationis angelorum 360; — de ubicatione angelorum 372; — de elevatione angelorum 395; — de peccato eorum 400; — de angelo custode cuiusque hominis 404; — de ministeriis angelorum custodum 407; — de tentatione diaboli 409; — de fine ultimo 429 432; — ponit essentiam beatitudinis in actibus et intellectus et voluntatis 451; — de accidentali beatitudine 472; — de scientia naturaliter acquisita in beatis manente 479; — beati et possunt videre et de facto vident creaturas in Verbo 483; — de virtutibus moralibus in beatis manentibus 485; — de obiectis sensationum in beatis 499; — de aureola 509; — nec Paulus nec Moyses habuerunt beatificam visionem in via 526; — de voluntario interpretativo 542; — de actuali inadvertentia quoad voluntarium 568; — differentia inter gratiam et concupiscentiam 581; — actus liber et necessarius physice probabilius non differunt 602; — de moralitate actus humani 619; — de influxu finis externi et partialiter mali in actus hum. 639; — de infinita bonitate ex circumstantiis petita 654; — de universali regula moralitatis 678 sqq.
Substantiae proprie creantur, cetera concreantur 7.
Superbia fuit motivum committendi primum peccatum inoboedientiae 230 399.
Supernaturale definitur 163; — supernaturale simpliciter et secundum quid 164 sq.; — elevatio supernaturalis a priori probari nequit 168; — *vide* Elevatio, Dona.
Superstitio est commercium cum daemone 413; — regulae ad huiusmodi res superstitiosas diiudicandas 415.
Synteresis est intellectus principiorum practicorum universalium 686.

T.

Tacitum *voluntarium* revocatur ad v. interpretativum 542.
Tactus qualis in beatis futurus sit 499.
Tertullianus defendit creationem ex nihilo contra haereticos 19; — eamque fide divina credendam docet 21; — de fine creationis 52; — quid de spiritualitate animae senserit 130; — de libertate angelorum 379; — de inaequalitate beatitudinis 518.
Theodoretus docuit indubitanter creationem animarum 145; — de interrogationibus angelorum 382.
Theodorus Ancyranus de Eva et Maria 307.
Theodorus Mopsuestenus negavit peccatum originale 237.
Theophilus Antiochenus defendit creationem 18; — de fine creationis 52; — de concursu 71; — de dono immortalitatis protoparentum 201.
Thomas, S., de notione creationis 6 11 39; — creator est Deus Trinus 38; — num esse sit accidens 39 nota; — de fine creationis 47 50; — de mundo optimo 46; — quomodo Deus quaerat gloriam suam 57; — de possibilitate creationis mundi ab aeterno 62; — de concursu 72 sq.; — de principiis in explicando cap. 1 Genesis servandis 80; — de formatione corporis Adae 101; — de anima ut vera corporis forma 117; — de imagine Dei in homine 139; — censet doctrinam traducianismi esse haereticam 144; — elevatio supernaturalis non est a priori demonstrabilis 168; — gratia sanctificans Adamo est in ipsa creatione collata 179; — de virtutibus Adami 183; — de dono immortalitatis eiusdem 201; — de scientiae dono 210; — de iustitia originali 223; — de peccato protoparentum 231; — de formali ratione peccati originalis 249; — docet concupiscentiam esse partem materialem peccati originalis 267; — quomodo peccatum originale sit voluntarium 268 272 274 nota; — de deterioratione hominis lapsi 284; — de parvulis in iudicio 288; — negat infantes poenis sensus subici 291; — eius opinio in quaestione immaculatae conceptionis fusius investigatur 328 sqq. 355 nota; — concupiscentia in B. Virgine fuit ligata 355; — de ubicatione angelorum 372; — de cognitione eorum 376; — de eorum loquela 381; — de illuminatione eorum 382; — de ordinibus angelorum eorumque specifica differentia 386 sqq.; — de elevatione eorum in ordinem supernaturalem 392; — de eorum natura et gratia 393; — angeli fuerunt aliquando viatores 394; — de damnatione angelorum malorum 402; — de angelo custode 404; — de gaudio ut requisito beatitudinis 441; — ponit essentiam beatitudinis in sola visione beatifica 449; — beatitudo pertinet potius ad intellectum speculativum 452; — de dotibus animae beatae 454; — revelationes beatis factae non sunt prophetiae 477; — spes non poterit esse in patria 485; — de functionibus vitae vegetativae et sensitivae in beatis 498; — de aureola 508; — de possibilitate beatitudinis omnium 513; — de radice proxima visionis plus minusve perfectae 522; — in qua re consistat beatitudo huius vitae 527; — de voluntario negativo 545; — differentia inter metum et concupiscentiam 582; — de natura libertatis humanae 598; — de indifferentia potentiae liberae stante gratia 613; — de essentia moralitatis actuum humanorum 615 617 nota 621; — de principio: Bonum ex integra causa 636; — de bonitatis specificae origine in actibus 646 sq.; — de actibus indifferentibus 667 sqq.; — de conscientia 686.
Tiamat 707 sq.
Timor *vide* Metus.
Többe de opinione S. Thomae in quaestione immaculatae conceptionis 338 nota.
Toletanum IX: creator est Deus Trinus 37.
Traducianismus 141.
Transformismus quoad productionem primi hominis de facto admitti nequit 106.
Trichotomia nullum habet fundamentum in S. Scriptura 114; — quinam eam docuerint 113.
Tridentinum de iustitia originali 177; — de immunitate protoparentum a concupiscentia 195; — de dono immortalitatis 202; — de peccato originali 247 sqq.; — de concupiscentia baptizatorum 264; — de modo propagationis peccati originalis 275; — de eius effectibus 282; — de deterioratione hominis lapsi 284; — de immaculata conceptione 352; — de inaequalitate gloriae 519; — de merito beatitudinis 534; — de libertate humana 592 599 608.
Trinitas, SS.: anima est imago eius 140; — Deus Trinus est creator actione una communi omnibus tribus personis 34 sqq.
Tristitia non est in infantibus sine baptismate decedentibus 293.
Turrianus defensor immaculatae conceptionis 349.
Tutiorismus damnatus est 702.

U.

Unio *animae* cum corpore qualis sit 109 sqq.
Urbanus VIII damnat errorem Baii quoad libertatem humanam 599.

V.

Vaticanum de fide creationis 22; — de libertate creationis 42; — de fine eiusdem 53; — de mundo temporali 60; de spiritualitate animae 129; — de peccato originali 248; — de creatione angelorum 358; — prophetiae Dei infinitam scientiam arguunt 377; — de libertate humana 592; — de gratia et libero arbitrio 611.
Vazquez de immaculata conceptione 352; — de loquela angelorum 381; — ad voluntarium negativum postulat positivum actum voluntatis 544; — concupiscentia simpliciter antecedens minuit voluntarium 574; — de voluntario et libero 601; — de moralitate actuum humanorum 625; — negat actum ex obiecto bonum habere accidentalem bonitatem ex fine externo 659.
Veniale *peccatum* num in statu originalis iustitiae futurum fuisset 234.
Verbum: beati non omnia vident in Verbo 483; — quid sit verbum otiosum 671.
Viennense conc. damnat errorem Petri Ioannis Olivi O. M. 120; — definit animam esse formam substantialem *ib.;* non autem modum definivit, quo anima immediate et per se cum corpore uniatur 123 sqq.; — damnat Beguardorum errorem quoad beatitudinis adeptionem 525.
Vincentius Bellovacensis defendit immaculatam conceptionem 345.
Violentia est duplex: physica et moralis 584; — violentia nequit voluntati inferri circa actus eius elicitos *ib.;* sed circa actus imperatos potest 586; causat actus simpliciter involuntarios *ib.*
Virginitas habebit in caelo aureolam 506; cui debeatur 507.
Virtuale *voluntarium* definitur 542.
Virtualis *intentio* sufficit, ut actus a fine accipiat bonitatem 662; — quomodo influat in praesentem operationem 663.
Virtutes infusae erant in Adamo 183; omnes habitus virtutum infusarum, qui in conceptu suo imperfectionem non includunt, manent in beatis 485; — etiam morales virtutes *ib.;* — item virtutes acquisitae 486.
Visio *beata* est essentia metaphysica beatitudinis supernaturalis 449 sq.; — est causa impeccabilitatis beatorum 461; sitne dos animae beatae 454; — eius perpetuitas 464 sqq.; — non est in homine appetitus naturalis ad eam 514; — neque appetitu elicito naturali efficaciter appeti potest 515; — potest tamen appetitu elicito imperfecto *ib.;* non obstante inaequalitate visio omnium est eiusdem speciei 523; — relatio inter scientiam infusam beatorum et visionem eorum 484; — quid beati in Verbo videant *ib.;* — visio b. perfectior non fit corporum glorificatione 491; — est incompossibilis cum fide 477; — *vide* Beatitudo.
Visus qualis in beatis futurus sit 499.
Vita vegetativa in beatis excluditur 497; sensitiva manet 498; — vitae humanae principium est anima rationalis 117.
Viva: actus liber et necessarius physice differunt 602.
Voluntarium *definitur* 538; — *dividitur* multipliciter 539 sqq.; — potest esse voluntarium pure negativum 544 sqq.; — voluntarium in causa definitur 552; — eius imputabilitas discutitur 553 sqq.; idem actus potest esse involuntarius in se et voluntarius in causa 560; — *differt* a libero 538; — a spontaneo *ib.;* — *modificatur* ignorantia 561 sqq.; — inadvertentia 565 sqq.; — concupiscentia antecedente 573 sqq.; — gratia actuali 581; — passione *ib.;* — metu 582 sq.; — voluntarii ratio in *peccato originali* vide Peccatum originale.

W.

Wirceburgenses de peccati originalis natura 256; — de essentia moralitatis 615.
Wittmann de necessitate finis ad moralitatem 615 nota.

Z.

Zigliara disputat contra Palmieri de indole doctrinae Petri Ioannis Olivi 123.

Pag. 14, n. 23, lin. 21 lege: *Kleutgen,* Phil. der Vorz. II² 802.

Addenda. Ad n. 162 in fine notae p. 117: Cf. praeterea *Iac. M. Schneider,* Kritisches über das Alter der Menschheit: Theol.-prakt. Quartalschrift 70 (Linz 1917) 255—275; 72 (1919) 209—224, cf. 206—208; 77 (1924) 50—61, cf. 76 (1923) 61—76; *Steph. Richarz,* Geologie und biblische Urchronologie: ib. 78 (1925) 84—94 273—283; *Iac. M. Schneider,* Über die Dauer der Eiszeit: Natur und Kultur 22 (München 1925) 387—392 437—440.

Ad n. 217: Cf. *A. Deimel,* Wo lag das Paradies? in: Orientalia 15 (Romae 1925) 44—54.

HERDER & CO. / TYPOGRAPHI EDITORES PONTIFICII
FRIBURGI BRISGOVIAE (GERMANIAE)

Philosophia Lacensis sive Series institutionum philosophiae scholasticae edita a presbyteris Societatis Iesu in Collegio quondam B. Mariae ad Lacum disciplinas philosophicas professis. 9 volumina in 8°.

„No words of commendation need here be added concerning *this monument to Catholic philosophy. There has as yet been produced nothing in its line comparable to the ‚Cursus Lacensis', either for breadth or depth, thoroughness of treatment, erudition or timeliness....*"
(The American Catholic Quarterly Review, Philadelphia.)

Qua „Philosophia Lacensi" hae partes comprehenduntur:

I. **Institutiones iuris naturalis** seu philosophiae moralis universae. Auctore Th. Meyer S. J. 2 vol.

I. Ius naturae generale, continens ethicam generalem et ius sociale in genere. Editio altera, emendata. (XLVIII et 502 p.) M 10.—; relig. M 12.—

II. Ius naturae speciale. (Omnia exemplaria vendita sunt.)

„Le P. Meyer est un philosophe au sens vrai et complet du mot. Il traite les questions avec *une ampleur et une solidité peu communes;* aucune objection, aucune difficulté, aucune erreur n'est négligée. Il n'avance jamais d'une manière hâtive; il poursuit logiquement et sûrement son idée. Après avoir lu, vous vous trouvez convaincu."
(Revue Ecclésiastique de Liège.)

II. **Institutiones logicae et ontologicae.** Auctore T. Pesch S. J. Editio altera, abbreviata, emendata, novis aucta a C. Frick S. J. 2 vol.

I. Introductio in philosophiam — Logica. (XXII et 684 p.) M 12.—; relig. M 13.80

II. Ontologia sive metaphysica generalis. (XVIII et 444 p.) M. 8.—; relig. M 9.60

„Gedankenreichtum und lichtvolle Darstellung machen das Werk zu einem sicheren Wegweiser für die obersten Grundfragen der Philosophie und sind geeignet, für die Sache Interesse zu wecken. Eine derartig solide Grundlage bietet einen festen Damm gegen ein verhängnisvolles Verspekulieren." (Katholische Kirchenzeitung, Salzburg.)

III. **Institutiones philosophiae naturalis.** Auctore T. Pesch S. J. 2 vol. Editio altera. (XLVIII et 850 p.) M 12.—; relig. M 16.—

„Of all the living writers who have taken part in this revival of scholasticism, no one has done better service than Fr. Tilmann Pesch. His treatise is full and good throughout. *We regard it as, by much, the best treatise that has appeared upon the subject.*"
(The Dublin Review, London.)

IV. **Institutiones psychologicae.** Auctore T. Pesch S. J. 2 partes in 3 vol. M 18.—; relig. M 24.—

I. Psychologia naturalis:
Liber prior, qui est analyticus. (XVI et 472 p.)
Liber alter, qui est syntheticus. (XIV et 422 p.)

II. Psychologia anthropologica. (XVIII et 552 p.)

„Volledigheid, gepaart aan groote duidelijkheid, bevelen ook wederom dit werk aan; zeldzame wetenschap en uitgebreide belezenheit spreken uit bijna iedere bladzijde, terwijl de bekende wijsgeerige scherpte van den schrijver ook in de donkerste vraagstukken voldoende licht weet te ontsteken." (De Katholiek, Utrecht.)

Cursus philosophicus in usum scholarum. Auctoribus pluribus Philosophiae professoribus in Collegiis Valkenburgensi et Stonyhurstensi S. J. Sex volumnia. 8°.

Quo „Cursu philosophico" hae partes comprehenduntur:

I. **Logica.** Auctore Carolo Frick S. J. Editio sexta, emendata. (XVI et 348 p.) M 4.50; relig. M 6.—

„... Expone su autor con mucha claridad y en latín sumamente fácil todas las cuestiones que corresponden a esta parte de la Filosofía, aun las de poca importancia, siquiera lo haga brevemente. ..." (La Ciudad de Dios, Madrid.)

II. **Ontologia** sive Metaphysica generalis. Auctore Carolo Frick S. J. Editio quinta. (X et 234 p.) M 2.50; relig. M 3.80

„... It is a full text *in usum scholarum,* in which the subject and its main divisions are clearly laid out, the definitions carefully constructed and adequately explained, the proofs forcibly and succinctly worked out, the objections stated with point, and answered tersely, but without the irritating defect of meagerness. The treatment is characterized throughout by *admirable precision.* (The Dublin Review, London.)

III. **Philosophia naturalis.** Auctore C. Frank S. J. (ca. 360 p.) (Sub prelo est.)

Philosophia naturali, a P. Haan S. J. edita, iam diu exhausta, aut nova fuit paranda editio aut alius substituendus liber. Quae secunda via visa est praeferenda, quia accommodatio ad statum scientiarum nostrae aetatis necessario facienda ab auctore alieno praestari nequit, quin tota indoles libri valde evanescat.

IV. **Psychologia rationalis** sive Philosophia de anima humana. Auctore Bernardo Boedder S. J. Editio tertia, aucta et emendata. (XX et 476 p.) (Omnia exemplaria vendita sunt.)

V. **Theologia naturalis** sive Philosophia de Deo. Auctore Bern. Boedder S. J. Editio tertia, aucta et emendata. (XVI et 416 p.) M 4.20; relig. M 5.50

„Les qualités *de précision, d'ordre, de clarté,* avec lesquelles l'auteur expose dans la Psychologie la doctrine de Saint Thomas, se retrouvent ici au même degré; le soin qu'il prend de réfuter les erreurs dans leurs formes les plus récentes, y apparaît même davantage. ... Les élèves qui suivront ce cours, seront parfaitement préparés pour l'étude des maîtres de la théologie." (Polybiblion. Paris.)

VI. **Philosophia moralis.** Auctore Victore Cathrein S. J. Editio undecima et duodecima, ab auctore recognita. (XVIII et 518 p.) M 5.60; relig. M 7.50

„C'est un de ces livres *consciencieux, solides, substantiels, érudits et judicieux,* comme presque seuls en savent écrire des jésuites hollandais ou allemands; un livre vraiment instructif et de la plus rassurante orthodoxie, qui dans aucun Grand Séminaire ne devrait manquer." (Bulletin de Littérature Ecclés., Toulouse.)

GTU Library
3 2400 00266 2371

3062

BX
1751
P458
1916
v.3

Praelectiones dogmaticae
/ C. Pesch

3062

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709